الدكتور عبد المجيد عمر النجّار

الإيمان بالله وأثره في الحياة

دار الغرب الإسلامي

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْـحَقُّ ﴾

(فصلت / 53)

﴿ وَمَنْ أَعْـرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾

(طه / 124)

الطبعة الأولى

دار الغرب الإسلامي
ص . ب . 5787 - 113 بيروت

الإيمانُ باللهِ
وَأثرُه في الحيَاة

تصدير

بسم ا لله الرّحمن الرّحيم

والصّلاة والسّلام على رسوله الكريم

إنّ الإيمان با لله تعالى هوأساس الدّين كلّه ، فما من تكليف عقديّ أو شرعيّ إلاّ وهو قائم عليه ومستند إليه ؛ ولذلك فإنّه علىقدر ما يكون بيّنا في الأذهان مكينا في النّفوس ، يكون ما يقوم عليه من التّكليف التّصديقي والسّلوكي قويّا في التّحمّل والأداء ، مفضيا إلى تحقّق الغاية من الدّين ، وهي صلاح الحياة الإنسانيّة في الدّنيا والآخرة .

وقد أُتي أهل الأديان في انحراف أديانهم من قِبل دواخل داخلتهم في إيمانهم با لله ، والمسلمون لئن كان دينهم محفوظا بوعد إلهي إلاّ أنّه من الوارد في شأنهم أن يطرأ على الإيمان با لله عند بعضهم شواغب قد تشوّش صورته الصّافية في الأذهان ، أو تضعف من وقعه في النّفوس فيكون أثر ذلك خسرا في الأعمال ، بل لقد حدث ذلك بالفعل متمثّلا في فِرق وأفراد انحطّ إيمانهم بربّهم عن الدّرجة

المطلوبة ، فأصابهم ضلال بقدر ذلك الانحطاط . وتفاديا لهذا الخلل الذي يصيب بعض المسلمين ، وتبشيرا با لله تعالى في العالمين اتّجهت جهود العلماء والباحثين والمصلحين إلى تبيان الإيمان با لله في صورته الصّحيحة ، والإقناع به على مسالك الحجّة ، والتّنبيه إلى دواخل الفساد التي يمكن أن تطرأ عليه ، وذلك في سعي دؤوب لا يتوقّف عبر الزّمن ، حتّى غدا موضوع الألوهيّة بمختلف فروعه وأبعاده يشكّل الموضوع الأكثر طرحا في الحركات الإصلاحية ، والأكبر حجما في مدوّنات العلوم العقديّة طيلة تاريخها .

وما نقدّمه في هذا البحث من تقرير للإيمان با لله يندرج في نطاق تلك الجهود التي يبذلها الباحثون في هذا الشّأن على مرّ الزّمن في غير ما توقّف ، وفاءً لقيمة الموضوع ، وقوّة أ ثره في حياة النّاس . وإذا كان كلّ بحث في موضوع قديم ينبغي أن يقوم على مبرّرات في طرحه المستأنف حتّى لا يكون تكرارا هدرا ، فإنّنا قد اجتهدنا في إقامة هذا البحث على مبرّرات تبرّر استئناف البحث فيه ، وقد انعكست خصائصَ في بنيته نحسب أنّها قد تضيف لقارئه بعض فوائد بالنّظر إلى الظّرف الذي نعيشه اليوم فيما يتعلّق بالوضع العقدي الذي عليه المسلمون والملابسات التي تحيط بهم في ذلك . ولعلّ أهمّ تلك الخصائص التي نحسبها مفيدة ، والتي حرصنا على إبرازها في مختلف الفصول تتمثّل فيما يلي :

أوّلا - الجمع في المنهجيّة التي قرّرنا بها المسائل والأدلّة بين تحقيق علمي ميسور المأخذ يهدف إلى البيان بالحجّة المنطقيّة والكونيّة ، وبين خطاب دعوي متّجه إلى مجمع الملكات في المخاطَب يهدف إلى الإقناع النّظري والنّزوع السّلوكي معا ، وهو منهج يجد طلبته فيه الطّالب المتخصّص والقارئ العادي في نفس الآن .

ثانيا - تحرّي الحقيقة في المعروض من المسائل بيانا واحتجاجا من خلال بيانات الوحي قرآنا وسنّة ، ابتعادا في ذلك عن التّحيّز المذهبي ، واستفادة من آراء

المذاهب العقديّة الإسلاميّة على اختلافها تبعا لقوّة الحجّة فيها ، مع الميل عند التّكافؤ إلى آراء وحجج أهل السّنّة بالمعنى الواسع لهذا المصطلح .

ثالثا - الرّبط في تقرير الحقائق بين صورها النّظريّة وبين الواقع الذي تجري عليه الحياة الإسلاميّة ، وذلك سواء في الحياة الماضية حيث نشأت الآراء والتّصوّرات المختلفة التي لاتفهم حقّ الفهم إلاّ بإرجاعها إلى مناشئها من الوقائع والأحداث التي كانت سببا في نشوئها ، وفي الحياة الرّاهنة حيث تجري التّصوّرات العقديّة عند بعض المسلمين بما يجانب الحقّ في الإيمان الصّحيح با لله تعالى ، وفي ذلك ما يدعو إلى المراجعة والتّصويب لما هو كائن بما يجب أن يكون .

رابعا - بيان الآثار العمليّة للإيمان با لله في حياة المؤمنين أفرادا وجماعة ، بيانا يقوم على الحجّة المنطقيّة في تأدية الإيمان إلى رغد الحياة ، كما يقوم على الحجّة التّاريخيّة متجلّية فيما أثمره هذا الإيمان من حضارة إسلاميّة زاهرة امتدّ نفعها العملي ليتجاوز المسلمين إلى العالمين ، وهذا بيان من شأنه أن يكون حجّة قويّة في الدّعوة إلى الإيمان با لله ، وذلك لما ساد في النّاس اليوم من ثقافة نفعيّة ترى العقولُ بها أنّ الحقّ هو ما فيه نفع عملي ، فتنفتح بالقبول حينما تُخاطب بما يقنعها بالمردود العملي الذي يحلّ مشاكل الحياة الواقعيّة ، ويكون ذلك هو مدخلها إلى الإيمان بالأفكار والتّصوّرات النّظريّة . وبالنّظر إلى ما يعانيه الإنسان اليوم من أزمات في حياته على أصعدة مختلفة فإنّ مخاطبته بما يقنع في حلّ تلك الأزمات من مدخل الإيمان من شأنه أن يكون أسلوبا نافعا في الدّعوة إلى ا لله تعالى .

ولقد اجتهدنا في إبراز هذه الخصائص خلال العرض الذي عرضنا به مادّة البحث ، وأمّا هذه المادّة نفسها فلا ندّعي أنّنا أتينا فيها بما هو جديد غير معهود إلاّ في الأقلّ ، وذلك سواء فيما يتعلّق بالآراء أو بأساليب الاستدلال ، بل لقد استفدناها من موروث التّقرير العقدي في مدوّنات علم العقيدة ، ومن البحوث العقديّة الحديثة التي تنحو منحى التّجديد الاستدلالي عازين كلّ رأي إلى صاحبه

وكلّ دليل إلى مصدره فيما يبدو تأليفا بين القديم والجديد في الحجج والأفكار يقوم على انتخاب ما بدا لنا أقرب إلى خطاب الوحي ، وأقوى في البيان ، وأبلغ في الاحتجاج ، وأوفق في التّبليغ إلى المقصود وهو تمكين الإيمان با لله في القلوب حتّى يدفع إلى السّلوك ، والأخذ بيد الحيارى والمتشكّكين حتّى يلجوا باب التّأمّل الحرّ من مدخل المنطق النّظري أو من مدخل المنفعة العمليّة كلّ بحسب التّشكيل الثّقافي الذي عليه عقله ، وذلك باب واجه واصل إلى الإيمان بحول ا لله وهدايته .

وقد رتّبنا هذا البحث في فصل تمهيدي أجملنا فيه بيانا عن علم العقيدة نشأة وأطوارا ومقتضيات تجديديّة تقتضيها فيه الظّروف الرّاهنة ، وذلك لما رأينا من أنّ فهم الكثير من القضايا التي طرحناها يتوقّف فهمها حقّ الفهم علىهذا التّمهيد . ثمّ أتبعنا ذلك بفصول أربعة خصّصنا أوّلها لمناقشة الإيمان با لله بين الفطرة والكسب الاستدلالي ، وبحثنا في الثّاني الإيمان بوجود ا لله من أدلّة الآفاق والأنفس ، وبسطنا في الثّالث الإيمان بصفاته تعالى على وجه الجملة ثمّ على وجه التّفصيل ، وختمنا في الرّابع ببيان الأثر العملي للإيمان با لله في حياة الفرد والجماعة توجيها له وجهة الاستدلال العملي على حقّيّة هذا الإيمان ، وخلال هذه المحاور العامّة تطرّقنا إلى الكثير من المسائل التي لها صلة بها ، ولها مدخل في الإيمان با لله بيانا أو استدلالا . هذا وإنّنا لم نكن نبغي بهذا إلاّ مرضاته تعالى ، فإن أصبنا ذلك فمن توفيقه وفضله ، وإن أخطأنا فمن قصور وتقصير ندعوه سبحانه أن يمنّ علينا بقوّة المغالبة لجهاد النّفس فيهما ، وا لله من وراء القصد ، وما التّوفيق إلاّ با لله .

الفقير إلى ربّه : د . عبد المجيد النجار

فصل تمهيدي

في

علم العقيدة

علم العقيدة هو العلم الذي يبحث في العقيدة الإسلامية كما جاءت بها تعاليم الوحي في القرآن والسّنّة ، فموضوع هذا العلم هو إذن حقائق العقيدة الإسلامية ، ومن ثمّة وجب التفريق بين العقيدة التي هي حقائق منزّلة من ا لله تعالى ، وبين علم العقيدة الذي هو بحث في تلك الحقائق . وقد كانت لهذا العلم أسباب وظروف وملابسات في نشوئه ، وكانت له مراحل وأطوار في مسيرته عبر القرون ، تراوح فيها بين الضّعف والقوّة شأن الفكر الإسلامي عموما ، وإنّ له أيضا استشرافات مستقبليّة باعتبار الأوضاع التي يمرّ بها المسلمون ، والأحوال التي هم

مقبلون عليها . وفهم مسائل هذا العلم حقّ الفهم ، والاستفادة منه حقّ الاستفادة سواء في تصحيح المعتقد ، أو في القدرة على الدّفاع عنه ، يتوقّف إلى حدّ بعيد على الإلمام بهذه العناصر المتعلّقة بطبيعة علم العقيدة وتاريخه وآفاقه المستقبليّة ؛ ولذلك فإنّنا نعرضها تاليا ، تمهيدا للبحث في مسائل العقيدة نفسها ، في سبيل تسهيل فهمها وتيسير تحمّلها بالإيمان اليقيني ، وامتلاك القدرة على نصرتها في مواجهة المطاعن التي تتحدّاها . وقد قصُر بعضٌ من الدّارسين لهذا العلم عن فهم الكثير من مسائله ، وأخطأوا في الحكم عليه بسبب الجهل بتاريخه .

1 ـ العقيدة وعلم العقيدة :

إنّ التعاليم الإسلامية التي يُكلّف المسلم بأن يتحمّلها ، تتنوّع من حيث كيفيّة تحمّله إيّاها إلى نوعين : نوع يُكلّف بأن يتحمّله بالإيمان به ، والتصديق بأنّه حقّ ، وأنّ الإذعان له واجب ، وذلك مثل حقيقة وجود الله وصفاته ، وصدق النبوّة ، وثبوت البعث والحساب ، ووجوب الصلاة والزّكاة والصيام . ونوع يُكلّف بأن يتحمّله بالعمل به عملا تطبيقيا في سلوكه ، مثل القيام العملي بالصّلاة والزّكاة ، والعمل لتحصيل الرّزق ، والامتناع عن الرّبا والزّنا وسائر الآثام .

والنوع الأول من التعاليم الإسلامية هو الذي يُسمّى " العقيدة " ؛ لأنه يُطلب من المسلم أن يعقد عليه قلبه ، فيكون مصدّقا به تصديقا جازما لا يداخله الشّكّ بحال ، وربّما أُطلق هذا الاسم على التعاليم الأساسية الكبرى من هذا النّوع ، وهي الأركان التي إذا انتقض واحد منها بالإنكار أو الشّكّ انتقض الإيمان بالدّين كلّه ، وقد جاء في الحديث الشّريف تلخيص هذه الأركان ، حيث شُرح الإيمان في حديث جبريل بأنّه : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وبالبعث بعد الموت ، وبالحساب ، وبالقدر خيره وشرّه " [1].

(1) أخرجه البخاري : كتاب الإيمان ـ باب سؤال جبريل النّبيّ عن الإيمان والإسلام .

وأمّا النوع الثاني ، وهو الذي يتحمّله المسلم بالتطبيق العملي ، فيطلق عليه اسم " الشريعة " ، وهي عبادات ومعاملات وأخلاق . وإذا كانت العقيدة هي ما يُطلب من المسلم تحمّله بالتّصديق القلبي ، والشّريعة ما يُطلب منه تحمّله بالعمل السّلوكي ، فإنّ الصّلة بينهما مكينة مثل الصّلة بين الأصل والفرع ، فليس العمل بالشّريعة إلاّ الوجه الظّاهر للإيمان بالعقيدة كما يبدو في كون الصّلاة ليست إلافرعا للإيمان با لله ، وكذلك سائر التعاليم الشّرعية الأخرى ، بل إنّ الحقيقة العقدية الواحدة تكون معدودة في الشّريعة من حيث تحمّلها بالسّلوك ، ومعدودة في العقيدة من حيث تحمّلها بالإيمان ، ومن ثمّة فإنّ تقسيم التعاليم الإسلامية إلى عقيدة وشريعة هو أقرب إلى التقسيم الاعتباري ، وإلاّ فإنّ كلّ حقيقة دينيّة هي عقيدة من حيث الإيمان بأنّها حقّ ، وهي شريعة من حيث تطبيقها عملا في الواقع السلوكي .

وعلم العقيدة هو ما نشأ متعلّقا بالعقيدة من مباحث تشرح مفرداتها ، وتستدلّ عليها لإثباتها ، وتدافع عنها بردّ المطاعن والشّبه الواردة عليها لتحريفها أو تشويهها أو نقضها ، فجملة تلك المباحث التي تراكمت عبر الزّمن هو ما يُطلق عليه اسم " علم العقيدة " ، كما أنّ علم الفقه هو ما يُطلق على المباحث التي تتعلّق بأحكام الشريعة الضّابطة لسلوك الإنسان ، وذلك في مقابل أحكام العقيدة الضّابطة للتّصديقات القلبيّة . فالعقيدة إذن هي أحكام إلهية ، وعلم العقيدة هو مباحث وشروح واستدلالات إنسانية .

واعتبارا لهذا المعنى في التّفرقة بين العقيدة وعلم العقيدة ، فإنّ كلاّ منهما يكون مختصّا بخصائص ذاتيّة تنشأ من حقيقته وتميّزه عن الآخر . فالعقيدة بما هي تعاليم جاء بها الوحي تتّصف بأنّها تعاليم محدودة لاتزيد ولا تنقص ، وليس لأحد أن يتصرّف فيها بإضافةٍ إليها أو حذفٍ منها من اجتهاده العقلي ، وهي إذا ما حُصرت أُلفِيت لاتزيد عن بضع صفحات كما جاءت في مؤلّفات العديد من العلماء الذين ضبطوها في رسائل صغيرة مثل العقيدة الطّحاوية للإمام الطّحاوي ،

وجوهرة التوحيد لإبراهيم اللّقاني، والمرشدة للمهدي بن تومرت . كما تتّصف بأنّها ثابتة لا يطالها التغيير والتحوير بالاجتهاد ، ولا ينالها التطوّر لملاءمة متغيّرات الأحوال ، بل هي تظلّ باقية على حالها كماجاءت بها نصوص الوحي على مرّ الزّمن ، وفي كلّ الظّروف والأوضاع التي تنقلب فيها حياة الإنسان ، وذلك خلافا للأحكام الشّرعية التي وإن كانت في مبادئها الكلّية وفي صيغتها النظريّة ثابتة لا تتغيّر ، إلاّ أنّها في صياغتها التّطبيقية يمكن أن تتغيّر الفتوى فيها بتغيّر الأوضاع والأحوال التي تطرأ على الحياة [1] ، ولكنّ أحكام العقيدة لا تخضع بحال لتغيّر الفتوى بتغيّر الزّمن .

وأمّا علم العقيدة فإنّه بما هو بحث إنساني في أحكام العقيدة : فهما وشرحا واستدلالا وردّا للشّبه ، يتّصف بأنّه غير محدود في مسائله وقضاياه ، بل هو ممتدّ في ذلك إلى غير نهاية ، تتزايد فيه الشّروح والأدلّة والرّدود بما يتزايد من مشاركة الباحثين والعلماء عبر الزّمن ، وتتوسّع مادّته في ذلك بما يتّسع من المعرفة الإنسانية التي تصلح أن تُتّخذ مقدّماتٍ للاستدلال على حقائق العقيدة ، وبما يتّسع من الجبهات التي ترد منها التحدّيات الموجّهة إليها فتستلزم ردودا عليها بالتّفنيد ؛ ولذلك إذا كانت العقيدة لا تتجاوز في حجمها صفحات قليلة كما ذكرناه ، فإنّ علم العقيدة يتّسع ليشغل المجلّدات الضّخام كما هو متمثّل في مدوّنة القاضي عبد الجبّار المسمّاة بـ " المغني في أبواب التوحيد والعدل " والتي تجاوزت في حجمها العشرين مجلّدا ضخما .

وإذا كانت العقيدة ثابتة لا تتغيّر عبر الزّمن ، فإنّ علم العقيدة ينمو ويتطوّر بما يقتضيه النموّ والتطوّر من إمكانية التغيّر ؛ ذلك أنّ الشّروح والاستدلالات والرّدود تخضع لما تقتضيه أحوال النّاس وأوضاعهم في الفهم

---

(1) راجع : ابن القيّم - إعلام الموقّعين : 2 / 5 .

والاقتناع ، ولما تقتضيه التّحدّيات في طبيعتها من الرّدود الدّاحضة ، فربّ شرح أفهمَ في عصر ، وربّ دليل أقنعَ فيه ، ولكن في عصر آخر لا يكون بهما إفهام أو إقناع ، وكذلك ربّ شبهة واردة على العقيدة تندحض بردّ عند جيل من الناس ، ولكنّها لا تندحض بذات الردّ عند جيل آخر ، وهو ما يحصل بسبب التغيّر الذي يحدث في عقليات النّاس وثقافاتهم عبر الزّمن ؛ ولذلك فإنّه يكون من الوارد على علم العقيدة بل من الضّروري في حقّه أن تتغيّر فيه بعض الشروح والاستدلالات والرّدود بما يضمن لحقائق العقيدة الفهم والاقتناع ، وما يضمن لها الدّحض للشّبه الواردة عليها ، فيكون إذن علم العقيدة متوسّعا ومتطوّرا عبر الزّمن بحسب ما يحقّق غايته في إثبات العقيدة ونصرتها ، وتكون العقيدة ثابتة محدّدة كما جاء بها الوحي ، غير قابلة لزيادة ولا لنقصان ، وذلك بما هي تعاليم إلهيّة ورد بها الخبر الشّرعي قرآنا وحديثا ، وليس للخبر الشّرعي أن يناله التّغيير .

2 ـ حقيقة علم العقيدة :

باعتبار ما تقدّم من فرق بين العقيدة وعلم العقيدة ، فإنّ هذا العلم تتشكّل حقيقته أساسا من طبيعة علاقته بالعقيدة نفسها ، وهي علاقة الشّرح والاستدلال وردّ المطاعن ، ويكتمل تصوّرها بتصوّر الفوائد المرجوّ منه تحقيقها ، و هي الأهداف التي من أجلها نشأ ، ومن أجلها ينمو ويتطوّر ، كما يكتمل بتصوّر علاقته بسائر العلوم الإسلامية ؛ إذ تلك العلوم مترابطة في حقائقها بحكم وحدة الثقافة الإسلامية ، فلا يمكن فهم حقيقة واحد منها منعزلا عن حقائق سائرها ، وذلك باعتبار تلك الوحدة المصاغة بها .

أ ـ تعريفه : عرّف العلماء علم العقيدة في سبيل ضبط حقيقته بتعريفات عدّة ، انتهت في مجملها إلى تعريف أصبح الأكثر تداولا والأوسع شهرة ، وهو أنّه : " علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدّينية بإيراد الحجج ودفع

الشّبه " [1]، فهو إذن تتقوّم حقيقته بالبحث في المعتقد الإسلامي بحثا يتّجه إلى الشّرح لهذا المعتقد والاستدلال عليه لإثبات حقّيته ، كما يتّجه إلى ردّ المطاعن التي توجّه إليه لنقضها ببيان زيفها وإبطال مآخذها ، تكملة بذلك للإثبات بإبطال النّقيض .

وقد أُطلقت على علم العقيدة أسماء أخرى ، ظلّ كلّ اسم منها مشتهرا في عصر معيّن ، أو عند طائفة معيّنة من طوائف أهل العلم ، وذلك بحسب ما يدلّ عليه ذلك الاسم من المعنى المخصوص . ومن تلك الأسماء اسم " علم الكلام " وهو من أكثرها شهرة ، ولعلّ من أسباب تسميته بذلك ما اشتهر فيه من مبحث يتعلّق بكلام الله تعالى ، وما حفّ بذلك المبحث من خصومات ومحن ومضاعفات سياسية في عهد المأمون العبّاسي . ومنها اسم " أصول الدّين " لأنّه يبحث في أسس الدين وأصوله ، وهي المعتقدات . ومنها " علم التوحيد " باعتبار أنّ على رأس المسائل التي يبحثها توحيد الله تعالى . ومنها " الفقه الأكبر" لأنّه فقه بكبرى قضايا الدين وهي حقائق العقيدة ، ويقابله الفقه الأصغر ، وهو الفقه بفروع الدّين ، أي حقائق الشريعة .

ب - فائدته : يدرس علم العقيدة في الجامعات والكلّيات الإسلامية بشيء من التوسّع ، وقد يراود بعض النّاس تساؤل عن الفائدة من هذا العلم ، فإذا كان المطلوب من المسلم أن يعلم أسس العقيدة الإسلامية ويؤمن بها ، فإنّ النّاشئة الإسلامية حاصل لديها هذا الإيمان على الجملة بحكم التربية الأسرية ، وبما يحصل من التعليم الأوّلي . والحقيقة أنّ هذا العلم إذا درس دراسة واعية هادفة فإنّه تحصل به فوائد جمّة لدارسيه عموما ، ولدارسيه من المتخصّصين في العلوم الإسلامية خصوصا . ولعلّ من أهمّ تلك الفوائد ما يلي :

أوّلا : ترقية الإيمان بالعقيدة الإسلامية من درجة الوراثة والتقليد إلى درجة الاقتناع والإيقان ؛ إذ الوقوف على الأدلّة المثبتة للعقيدة من شأنه أن يجعل الدارس

---

(1) الإيجي - المواقف : 1 / 14 .

لها مقتنعا بها اقتناعا ذاتيا ، لا مصدّقـا بهـا بمجـرّد وراثتـه إيّاهـا عـن آبائـه ومجتمعـه وتقليده لهم فيها . والإيمان بالعقيدة المطلوب في الدين هـو الإيمـان المبـني علـى دليـل مقنع ، وأمّا إيمان التقليد فهو إيمان منقوص عند أكثر العلماء ، بل هو منقـوض عنـد بعضهم إذا توفّرت لصاحبه الأهليّة والوسائل لتحصيل الإيمان الاستدلالي [1].

ثانيا : تصحيح ما قد يحصل من انحراف في بعـض المعتقـدات ، وتوضيـح ما قد يحصل من إبهام فيها ؛ وذلك أنّ الاعتقاد الحاصل بوراثـة وتقليـد ، أو بمجـرّد نظر ذاتي مباشر في حقائق العقيـدة قـد يطـرأ عليـه هـذا وذاك ، إذ هـو غـير متـأتّ بالدّرس والتمحيص ، بل بمجرّد الورود على الخاطر . ودراسة هـذا العلـم بشـروحه وأدلّته وتفصيلاته من شأنها أن تصحّح الانحراف وتجلّي الإبهام .

ثالثا : التصدّي لما قد يطرأ على النّفس من الوساوس والتوقّفات والظّنون التي قد تخطر على الـنّفس مـن ذاتهـا ، أو تقـع إليهـا مـن خارجهـا ، وذلـك نتيجـة وسـاوس الشـيطان أو شـبهات المشـكّكين ، فـالوقوف علـى أدلّـة العقيـدة نقليّهـا وعقليّها ، واستيعاب الرّدود على شـبه المتحدّيـن ومطـاعنهم ، مـن شـأنه أن يطـرد تلك الوساوس والشّكوك ، وأن يثبّت المسـلم علـى العقيـدة الصحيحـة في اسـتقرار ويقين ، فلا يكون للفتن الدّاخلية والخارجية تأثير عليها بالوساوس والشّكوك .

رابعا : اكتسـاب القـدرة علـى إقنـا ع الآخريـن بـالعقيدة الإسـلامية ، والتصدّي بالنّقض لما يوجّه إليها من المطاعن والاعتراضات ، فإنّ المسلم مطلوب منه أن يكون داعية لدين ا لله بحسب موقعه وقدرته . ومن مقتضيات الدّعوة القدرة على إثبات العقيدة والإقنا ع بها ، سواء بالنّسبة لمن ترد عليـه الشّكوك مـن المسـلمين أو من غير المسلمين . ومن مقتضياتها أيضا القدرة على ردّ المطاعن والتّحدّيات الواردة على العقيدة الإسلامية من أهـل المذاهـب والأديـان . ولا تكتسـب هـذه القـدرة في وجهيها إلاّ بدراسة علم العقيدة ، و إذا كان ذلـك واجبـا علـى عمـوم الدّعـاة فإنّـه

---

(1) راجع هذه المسألة في : محمد محي الدين عبد الحميد ـ النظام الفريد : 36 .

يعدّ واجبا أوكد بالنسبة للمتخصّصين في الدّراسات الإسلامية ، إذ هم الطائفة الـتي تنـفر لنشر العقيدة والدّفاع عنها .

ومن الجدير بالتنبيه أنّ الفوائد الآنفة الذّكرلا تحصل من علـم العقيـدة إلاّ إذا درس دراسة واعية ، تتحرّى مواطن القوّة فيه ، وتتجنّب ما طـرأ عليـه في بعـض حقب التاريخ من مواطن الضّعف المتمثّلة بالأخصّ في الآراء والأقـوال الـتي داخلها الهوى ، والمماحكات اللّفظية الـتي لا طـائل مـن ورائها غـير الجـدل العقيـم ، كمـا تتجنّب المطارحات التي نشأت في مسائل معيّنة بسبب ظروف وملابسات وجدت في أحقاب ماضية ، ولكنّها لم يبق لها اليوم وجود ، إلاّ أن يكون على سبيل الاطّلاع في نطاق التخصّص الدّقيق . أمّا إذا درس هذا العلم بغير هذه التّحرّيات ، واستُصحبت في دراسته اليوم مواطن قوّته ومواطن ضعفه ، واستُدعي مـن تاريخـه المـاضي في غـير تنزيل له على الواقع الرّاهن ، فإنّ دراسته قد تبوء مع بعـض الفوائـد ببعـض المضـارّ أيضا ، وخاصّة بالنسبة للمبتدئين من الدّارسين ، وهو أمر يتأكّد تجنّبه كمـا سـنفصّل القول فيه بعد حين .

هـ ـ **صلتـه بسـائر العلـوم** : بمـا أنّ العقيـدة الإسـلامية هـي أصـل الدين ، ومنه تتفرّع سائر التعاليم التي هـي موضوعـات سـائرالعلوم الشّـرعية ، فإنّ علم العقيدة يعتبر لذلك مرجعا لسائر تلك العلوم ، وموجّها لمسارها العامّ ، وتكـون هي مقتبسة منه ، ملتزمة بتحديداته وضوابطه وقواعده ، بل إنّ كـلّ العلـوم العقليـة والطبيعية في دائرة الثقافة الإسلامية العامّـة ينبغـي أن تكـون ملتزمة بذلـك التوجيـه العامّ لعلم العقيدة ، بحيث لا يشتمل أيّ منها على ما فيه نقض لمبادئ العقيدة ، فهـو إذن المرجع الموجّه لكلّ العلوم ، وهو في ذلك يشبه الدّستور الـذي تبنـي عليـه كـلّ القوانين على تنوّعها وتعدّدها .

ومن ناحية أخرى فإنّ علم العقيدة يمكن أن يستثمر قواعد وحقـائق سـائر العلوم الأخرى ليستخدمها في الاسـتدلال علـى حقائقـه ، فأيّمـا حقيقـة مـن حقـائق

العلوم العقلية أو الطبيعية تصلح لأن تنصر العقيدة الإسلامية بإثبات مفرداتها أو بردّ شبه عنها ، فإنّها تكون مادّة صالحة لأن يستخدمها علم العقيدة في الاستدلال ؛ ولهذا السبب فإنّ المؤلّفات في هذا العلم تكثر فيها المسائل العقلية والطبيعية . وتطوّر العلوم التجريبية والحكمية يثمر باستمرار مادّة صالحة يستعملها علم العقيدة لبناء الأدلّة والرّدود ، وهو لذلك يتوفّر اليوم على مادّة استدلاليّة هي أوسع ممّا عرف طيلة تاريخه . فعلم العقيدة إذن هو الموجّه لسائر العلوم في الثقافة الإسلامية ، وهو المستفيد منها أيضا باستثمار حقائقها في الاستدلال .

3 ـ نشأة علم العقيدة وأسبابها :

جاءت العقيدة الإسلامية مبيَّنة في القرآن الكريم ، وفصّلها النّبي صلّى ا لله عليه وسلّم للنّاس في الحديث الشريف ، وقد تلقّاها الجيل الأوّل من الصّحابة رضي ا لله عنهم كما جاءت في الهدي القرآني والشرح النّبوي دون بحث أو نظر أو استدلال مصنوع إلاّ أن تكون أنظار الفطرة في الأدلّة التي أشار إليها القرآن الكريم . وتمّ الأمر على هذا النّحو ما يزيد على نصف قرن حينما بدأ بعض المسلمين يتكلّمون في مسائل عقديّة كلام شرح وتفصيل واستدلال وانتصار ، ثمّ جعل ذلك الكلام ينمو ويتوسّع إلى أن أصبح أوائل القرن الثاني يشكّل منحى متميّزا من العلم له موضوعه الخاصّ ، ومنهجه الخاصّ ، فنشأ حينئذ علم متميّز عن العلوم الشّرعية الأخرى مثل علم الفقه والحديث والتفسير ، وهو علم العقيدة . وقد أطنب المؤلّفون في أسباب نشوء هذا العلم ، إلاّ أنّه يمكن إرجاع تلك الأسباب في معرض كثرتها وتنوّعها إلى سببين رئيسيين :

أ ـ السّبب الدّاخلي : هو سبب ناشئ من ذات المجتمع الإسلامي ، ويتمثّل في أحداث حدثت في ذلك المجتمع ولم تكن لها سوابق من قبل ، وهي أحداث خُرقت فيها المبادئ والمثل والتّعاليم الإسلامية في دائرة السّلوك العملي على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي العامّ . وقد كانت تلك الأحداث

محطًا للنّظر والتّقويم والتّعليل من قبـل بعـض المسـلمين ، ثـمّ انتقـل النّظـر فيهـا مـن ذواتها إلى أصولها في العقيدة ، باعتبار أنّ قواعـد السّلوك إنّمـا هـي فـروع لقواعـد العقيدة كما بيّناه آنفا ، فمعالجتها إذن تكون بمعالجـة أصولهـا في العقيـدة ، ومـن ثمّـة نشأ النّظر والبحث في مسائل ذات طبيعة عقدية .

ومن الأمثلة على ذلك أنّه في النّصف الثـاني مـن القـرن الأوّل ظهـرت في بعض المدن الإسلامية وخاصّة تلك الـتي فُتحـت وكـانت مـن قبـل مراكـز حضاريـة كبرى كالبصرة بالعراق ، ظهرت في بعض تلـك المـدن ظواهـر مـن الفسـق والمجـون كشرب الخمر وتعاطي الزّنا ، ولمّا شدّد النّكير علـى مقترفيهـا جعلـوا يتعلّلـون فيمـا يأتون بالقدر المقدور الذي لا فكاك لهم منه ، والذي يكونـون بـه مجبوريـن علـى مـا يأتون ، فرُدّ عليهم بأنّهم مختارون في أفعـالهم ، وأنّهـم مسـؤولون عنهـا ، متحمّلـون لتبعاتها ، وانجـرّ البحـث مـن ذلـك إلى البحـث في القضـاء والقـدر ، ونسـبة الفعـل الإنساني بين الجبر والاختيار ، وهي مسألة ذات طبيعة عقديّة .

ومن الأمثلة أيضا أنّ بعض المنكرين لظواهر الفسق هذه ذهبوا في إنكـارهم إلى أنّ هذه الكبائر تنـقض الإيمان وتؤدّي إلى الكفر ، فقابلهم آخـرون بـالقول إنّهـا وإن كانت كبائر إلاّ أنّها لا تنقض الإيمـان ، وإنّمـا تـؤدّي إلى الفسـق فقـط ، وانجرّ البحث من ذلك إلى البحث في الإيمان وأركانه ، وإلى الكفـر وسـبله ، وتلـك أيضـا مسألة عقدية . وهكذا كان الأمـر بالنّسـبة لأحـداث أخـرى مثـل الفتنـة الكـبرى ، وعلى رأسها مقتل عثمان رضي ا لله عنه ، وأحداث من الظّلم كان يقترفها بعض من حكّام بني أميّة وولاتهم . وفي كلّ تلك الأحداث انجرّ البحث من توتّرات بـين المثـل الإسلامية المتمثّلة في أحكام الشّريعة التي كانت تطبّق على وجه يقرب من الكمـال في العهد الأوّل ، وبين الواقع الذي أصبحت تجري عليه حياة المسلمين فيما يشـوبها من مناقضة لتلك الأحكام ، انجرّ البحث من تلـك التوتّـرات إلى البحـث في أصـول ذات طبيعة عقدية ، مثلما ينجرّ نظر المزارع من ملاحظة أمـراض تبـدو علـى أوراق

الشّجرة وثمارها إلى البحث عن السّبب في جذورها ، والعلاج المناسب للـدّاء الـذي أصاب تلك الجذور [1].

ب ـ السبب الخارجي : هو سبب يتمثّل في شبه وردت على مسائل العقيدة الإسلامية من قِبل من كانوا على ديانات ومذاهب مخالفة لها ، ثـمّ فُتحت البلاد التي كانوا فيها مثل أرض الشّام والعراق وفارس . فهؤلاء منهم من أسلم مخلصا ، ولكن بقيت في نفسه شوائب من مذهبه الذي كان عليه ، فجعل يقحمها في العقيدة الإسلامية ، مثل بعض معاني التّشبيه والتّجسيم الـتي كان عليها اليهود . ومنهم من لم يسلم إلاّ ظاهرا ، وجعل يد سّ تلك المفاهيم يقصد بها إفساد المعتقد الإسلامي وتحريفه ، وذلك مثل معاني الاتّحاد والحلول الـتي كانت عليها أديان فارس والهند وفلسفتها . ومنهم من بقي على دينه ، وجعل يدافع عنه بالطّعن في المعتقدات الإسلامية ، مثل الطّعن في التّوحيد وفي النبوّة المحمّدية الذي كان يقوم به المسيحيون والمجوس .

ولمّا ظهرت كلّ هذه الشّبه والتّحدّيات مستهدفة العقيدة الإسلامية بطرق وبنوايا مختلفة انبرى لها ثلّة من علماء المسلمين لردّها وإبطالها ، والبرهان على ثبوت العقيدة التي استهدفتها ، ومن ثمّ نشأ البحث في مسائل العقيدة ، ثمّ تطوّر حتى أصبح علما مستقلاّ هو علم العقيدة .

4 ـ أطوار علم العقيدة :

مرّ علم العقيدة منذ نشأته إلى الآن بمراحل وأطوار مختلفة ، تراوح فيها بين القوّة والضّعف ، وانقلب فيها بين أداء دوره في القيام بالدّفاع عن العقيدة تارة ، وبين القصور عن ذلك الدّور أخرى . ويمكن تلخيص تلك الأطوار فيما يلي مقسّمة على القرون تقسيما تقريبيا .

---

(1) راجع في هذه المسائل : عبد المجيد النجار ـ المعتزلة بين الفكر والعمل : 10 .

أ - طور النّشأة : وهو طور استغرق كامل القرن الثاني تقريبا ، فعلى الرّغم من أنّ مناقشات في مسائل عقديّة حدثت في القرن الأوّل كما ذكرنا سابقا إلاّ أنّ النّشأة الحقيقيّة لهذا العلم لم تكن إلاّ في أوائل القرن الثّاني على يد واصل بن عطاء (ت 131 هـ) وعمرو بن عبيد (ت 144 هـ) وهما من المعتزلة . وفي هذا الطّور وُضعت الملامح الأساسيّة لعلم العقيدة في قضاياه وفي منهجه ، إلاّ أنّه لم تظهر فيه كلّ القضايا العقدية ، و لاكلّ الطّرق الاستدلالية التي اكتملت فيما بعد ، وكذلك أُلّفت فيه بعض الرّسائل والكتب التي لم يصل إلينا منها اشيء يذكر ، ولكنّ هذه التّآليف لم تكن إلاّ بدايات تأسيسية تتّصف بالبساطة شأن سائر العلوم في أطوار نشأتها الأولى [1].

ب - طور الاكتمال والنّضج : استغرق هذا الطّور القرن الثالث والرّابع والخامس على وجه التّقريب . وفيه توسّعت مواضيع العقيدة التي تناولها هذا العلم بالبحث والاستدلال حتى استغرقتها كلّها ، ما يتعلّق منها بالإلهيات والنّبوّات والسّمعيات ، ونضج البحث في كلّ منها ، واستوفى عناصرها . والمنهج المستعمل في الاستدلال توسّع هو أيضا فشمل المنهج النّقلي والعقلي ، ووقع فيه الاقتباس من مسائل العلوم الطّبيعية والمنطقية لتُستخدم مقدّماتٍ في الاستدلال . وفي هذا الطّور كثر العلماءوالباحثون من مختلف الفرق الإسلامية ، وكثرت المؤلّفات الواسعة المستفيضة . وفيه قام هذا العلم بدور الدّفاع عن العقيدة : توضيحا وإثباتا وردّا على المطاعن والشّبهات التي تكاثرت سهامها خير دفاع ، وكان له ولأهله فضل عظيم في حفظ العقيدة ودحر المذاهب والأديان التي هاجمتها ، وذلك برغم مظاهر من الشّطط وقع فيه بعض العلماء والمعتزلة منهم على وجه الخصوص ، وهو شطط سبّبته شدّة المعركة وشراسة الأعداء مع حسن قصد من هؤلاء العلماء ، وحسن البلاء منهم في الدّفاع عن العقيدة .

---

(1) راجع في هذا الطّور : سليمان الشواشي - واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية .

ومن أشهر علماء هذا الطور ومن أهمّ كتبهم نذكر من المعتزلة أبا الهذيل العلاّف (ت 235 هـ) وإبراهيم النّظّام (ت231 هـ) وأبا عثمان الجاحظ (ت 255 هـ) وأبا علي الجبّائي (ت 303 هـ) وابنه أبا هاشم (ت 321 هـ) وأبا الحسين الخيّاط (ت 390 هـ) ومن كتبه التي وصلتنا كتاب " الانتصار" والقاضي عبد الجبّار بن أحمد (ت 417 هـ) ومن أشهر كتبه الموسوعة الضّخمة " المغني في أبواب التّوحيد والعدل " .

ومن أهل السنّة الفقهاء والمحدّثين نذكر في هذا الطّور أبا سعيد عثمان الدّارمي (ت 260 هـ) ومن كتبه " الردّ على الجهمية " ومحمّد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ) ومن كتبه " خلق أفعال العباد " . ومن أهل السنّة الأشاعرة نذكر أبا الحسن الأشعري (ت 324 هـ) ومن أهمّ كتبه " الإبانة عن أصول الديانة "و" مقالات الإسلاميين " ، وأبا بكر الباقلاّني (ت 403 هـ) ومن أهمّ كتبه " التمهيد" ، وإمام الحرمين أبا المعالي الجويني (ت 478 هـ) ومن أهمّ كتبه " الشامل " و " الإرشاد " ، وأبا حامد الغزالي (ت 555 هـ) وكتبه في العقيدة كثيرة مشهورة منها " الاقتصاد في الاعتقاد " . ونذكرمن أهل السّنّة الماتريدية أبا منصور الماتريدي (ت 333 هـ) ومن أهمّ كتبه " التوحيد " . وثمّة كثير غير هؤلاء العلماء من مختلف الفرق الإسلامية ، ساهموا كلّهم خلال هذا الطّور في إنضاج علم العقيدة وإكمال هيكله الأساسي في مسائله ومنهجه بالمناظرة والبحث والتأليف . ولعلّ هذا الطّور هو أهمّ أطوار علم العقيدة ، سواء في ثراء مادّته ومنهجه ، أو في نجاحه في الدّور الذي قام به دفاعا عن العقيدة بإثباتهاوردّ المطاعن عنها ، وما جاء بعده إنّما هو عالة عليه إن في قليل أو كثير .

ج ـ **طور التّنظيم والترتيب :** وهو طور استغرق على وجه التقريب القرون الثلاثة : السّادس والسّابع والثّامن ، وفيه لم يشهد علم العقيدة نموّا ذا شأن لا من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج ، ولكن عكف العلماء على الكمّ الكبير من البحوث العقدية التي أنجزت في الطّور الذي قبله وعالجوها بالتّنظيم

والتّرتيب والتّبويب والتّحرير ، حتى غدا هذا العلـم على أحسـن حـال في ترتيـب المسائل وعرضها وتحريرها ، مع إضافات محدودة في الاسـتدلال وردّ الشّبه . وإذا لم يكن الدّور الدّفاعي الذي قام به علم العقيدة في هذا الطور قويّا ناجعا كالدّور الذي قام به في الطّور الذي قبله ، فإنّه على أيّـة حـال تواصـل فيـه هـذا الـدّور وإن يكـن بكفاءة أقلّ على وجه الجملة ، أخذا بعين الاعتبار لمـا شـهده الزّخـم الهجومـي على العقيدة الإسلامية مـن تراجـع في هـذا العهـد لماتحقّق مـن انتصـار وظهـور لها على التحدّيات الواردة عليها بفضل جهود علماء الطّور السّـابق . ومـا انتهـى إليـه علـم العقيدة في هذا الطّور من حسن العرض والتبويب والتّرتيب يعتبر في حدّ ذاته إضافـة جديدة ذات فـائدة في تسـهيل الانتفـاع بـه كمرجـع أساسـي للمتعلّمـين والمتفقّهـين والدّعاة .

ومن أبرز علماء هذا الطور وأبرزكتبهم نذكـر مـن أهـل السّـنّة الأشـاعرة فخر الدّين الرّازي (ت 606 هـ) ومن أهمّ كتبه " معالم أصول الدّين " ، وعلي بـن أبي علي الآمدي (ت631 هـ) ومن كتبه " غاية المـرام في علـم الكـلام " ، وعضـد الدّيـن الإيجـي (ت 756 هـ) ومـن أشـهر كتبـه " المواقـف " ، والسـيّد الشـريف الجرجاني (ت 816 هـ) ومن كتبه " شرح المواقف " ، ومحمد بن يوسف السنوسي (ت 895 هـ) ومن كتبه " أمّ البراهين " . ونذكر مـن أهـل السـنّة الماتريديـة سـعد الدين التفتزاني (ت 793 هـ) ومن كتبه " شرح العقائد النّسفية " ، وكمال الدّين ابن الهمـام (ت861 هـ) ومـن كتبـه " المسـايرة في العقـائد المنجّيـة في الآخـرة " . ونذكر من أهل السّـنّة السّـلفية الإمـام ا بـن تيميـة (ت 728 هـ) وكتبـه في علـم العقيدة كثيرة منها " العقيدة الواسـطية " و " درء التعـارض بـين العقـل والنقـل " . ولفرقة الشيعة وفرقة الإباضية مساهمات في التأليف في هذا العلم ، ولكنّها لا تخـرج في الجملة على الخصائص التي ذكرناها آنفا .

د ـ طور الجمود والتقليد : وقـد استغرق هـذا الطـور مـا يقـارب الخمسة قرون ، مـن القـرن التاسـع إلى القـرن الثـالث عشـر ، وفيـه اقتصـر علمـاء

العقيدة على ما ألّفه أسلافهم ، فعكفوا عليه بالدّرس شرحا واختصارا وتحشية ، دون إضافة تذكر لا في الموضوع ولا في المنهج ، فأصبح هذا العلم في الغالب ألفاظا ومصطلحات تردّد ، واستدلالات تكرّر ، دون أن تكون لها صلة بوضع العقيدة الإسلامية في واقعها الزّمني من حيث ما يتّجه إليها من المطاعن والشبه . وعلى هذا الوضع أصبح علم العقيدة في هذا الطور لايقوم بالدّور الدّفاعي الذي من أجله نشأ ، والذي كان يقوم به في الأطوار السّابقة خير قيام . وهذا الوضع الجامد الذي آل إليه علم العقيدة لم يكن فيه منفردا عن سائر العلوم الإسلامية الأخرى ، بل إنّ أغلب هذه العلوم وخاصّة منها علم الفقه قد آلت إلى نفس المآل من الجمود والتقليد ، وذلك في عهد الانحطاط الذي آل إليه التحضّر الإسلامي عامّة ، وقد وصف الإمام محمد عبده الوضعية التي وصل إليها علم العقيدة في هذا الطّور في قوله : " لم يعد بين النّاظرين في كتب السّابقين إلاّ تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب ، على أنّ ذلك في قليل من الكتب اختارها الضّعف وفضّلها القصور " [1] .

هـ - طور البعث والتجديد : منذ ما يقارب القرن من الزّمن بدأت تدبّ في علم العقيدة حركة بعث وتجديد ، وربّما كان الدافع إليها شدّة التحدّي للعقيدة الإسلامية الذي ظهر في الغزو الاستعماري والثقافي الذي استهدف الأمّة الإسلامية من قِبل الغرب ، فهذا التحدّي المسلّح بالفلسفة والعلم في هجوم عنيف ، واستهدف نقض العقيدة الإسلامية من أساسها فتّح عيون المسلمين ، فتبيّن لبعض المفكّرين والمصلحين أنّ الدّفاع عن العقيدة الإسلامية إزاء هذا التحدّي في ثوبه الجديد : عرضا لحقائقها ، وردّا على المطاعن الواردة عليها ، يستلزم تجديدا في منهج هذا العلم ، بحيث تستعمل فيه الأساليب التي تقنع العقلية المعاصرة ، وتكافئ في القوّة الأساليب التي يستعملها الخصم في الهجوم ، ومن ثمّة بدأت تظهر نزعة تجديدية في عرض العقيدة الإسلامية وتقريرها والدّفاع عنها ، وذلك بالتخلّص من

---

(1) محمد عبدة - رسالة التوحيد : 33 .

الكثير من الاستدلالات القديمة التي لم يعد لها قبول ولا تأثير في العقلية المعاصرة المتأثّرة بالمنطق العلمي ، وباستثمار نتائج العلوم الكونيّة وحقائقها لاستخدامها مقدّماتٍ في استدلالات جديدة يكون لها وقع مؤثّر يثمر الفهم والاقتناع .

ولعلّ من أوّل من كانت له المبادرة في هذا الطّور التجديدي لعلم العقيدة الإمام محمد عبده (ت 1905 م) كما بدا في كتابه " رسالة التوحيد " . ومن أهمّ من ألّف في علم العقيدة بمنهج التجديد الشّيخ مصطفى صبري (ت 1954 م) كما بدا في كتابه " موقف العقل والعلم والدّين من ربّ العالمين " ، ومحمد إقبال (ت 1938 م) وكتابه في ذلك " تجديد التفكير الديني في الإسلام " ، وعباس محمود العقاد (ت 1964 م) ومن كتبه " الله " ، ومالك بن نبي (ت 1972) ومن كتبه " الظاهرة القرآنية " ، ومحمد باقر الصدر ومن كتبه " فلسفتنا " ، ووحيد الدين خان ومن كتبه " الإسلام يتحدّى " ، ومحمد سعيد رمضان البوطي ومن كتبه " كبرى اليقينيات الكونية " ، ومحمد الغزالي ، ومن كتبه " عقيدة المسلم " ، وأبو الأعلى المودودي ، ومن كتبه كتاب " الإيمان " ، ويوسف القرضاوي ، ومن كتبه " الإيمان والحياة " و " حقيقة التوحيد " ، وحسن الترابي ، ومن كتبه "الإيمان وأثره في الحياة" . فهؤلاء جميعا وغيرهم ممّن لم نذكرهم نهجوا في علم العقيدة نهجا جديدا يقوم على التبسيط في العرض ، وعلى الميل بالاستدلال إلى ما يتلاءم مع عقليّة المخاطبين بالعقيدة الإسلامية في هذا العصر سواء من المؤمنين بها أو من الواقفين ضدّها المناوئين لها ، أو من الخالية أذهانهم من الاعتقاد الديني أصلا ، وذلك في سبيل ردّالشّبه والمطاعن من قِبل المناوئين ، وتقوية إيمان المؤمنين ورفعه إلى درجة اليقين ، وإقناع من يبحث عن الحقيقة من المتوقّفين .

5 - مقتضيات التّجديد في علم العقيدة :

إنّ طور البعث والتجديد في علم العقيدة الذي ظهرت بوادره منذ قرن من الزّمن لم يبلغ بعد تمامه ، بل مازالت المبادرات فيه في طور البداية ، دون أن تبلغ به

إلى تحوّل في النّهج العامّ الذي ينخرط فيه كلّ المنشغلين بهذا العلم ، فيوجّهون كلّ جهودهم في سبيل إثراء المنهج التجديدي الذي افتتحه الإمام محمد عبده منذ قرن ، بل ثمّة شقّ كبير من علماء العقيدة ومدرّسيها ما يزالون متشبّثين بالمنهج القديم الذي كان سائدا منذ قرون ، والذي كانت تُخاطب به عقليات ذات مواصفات تختلف عن مواصفات عقلية اليوم ، كما كانت تُردّ به شبهات ومطاعن خلفتها اليوم شبهات ومطاعن أخرى ذات طبيعة مختلفة عنها ، وما تزال بعض الجامعات والكلّيات الإسلامية تعتمد في مقرّراتها في علم العقيدة على المؤلّفات التي أُنجزت في القرون السّابقة التي شهدت طور النضج بل طور الجمود ، وذلك على سبيل اعتمادها والاقتصار عليها لاعلى سبيل الاطّلاع والدّرس .

والحقيقة أنّ الدّواعي إلى التّجديد المنهجي في علم العقيدة هي اليوم دواع عديدة وملحّة ؛ ذلك أنّ هذا العلم إنّما هو ناشئ كما بيّنّا سابقا لغاية نصرة العقيدة الإسلامية : إثباتا لحقائقها ، وردّا للشّبهات الواردة عليها ، وستبقى هذه الغاية هي غايته على مرّ الزّمن . وإذا كانت العقيدة الإسلامية في ذاتها ثابتة لا تتغيّر ، فإنّ المناهج والطّرق التي بها تكون نصرتها إثباتا وردّا ينبغي أن يطالها التغيير بحسب تغيّر الزمن . والسّبب في ذلك أنّ مناهج النصرة إنّما هي مرتبطة بالمخاطَبين من الذين يراد إثبات العقيدة لهم ، أو ردّ الشّبه التي يوردونها أو ترد عليهم . وهؤلاء المخاطَبون سواء كانوا من المنتمين إلى الإسلام أو من غيرهم ، تتغاير عقلياتهم وثقافاتهم ومكوّناتهم الفكرية من عصر إلى عصر بحسب ما يطرأ على المجتمعات من تطوّرات علمية وثقافية وفكرية ، وحينئذ فإنّه ينبغي أن يكون المنهج الذي تُقدّم به إليهم العقيدة الإسلامية منبنيا على ما به يكون إقناعهم بحسب أحوالهم في الفهم والاقتناع ، وهي الأحوال المتغيّرة كما ذكرنا ، ممّا يحتّم التغيير والتجديد في المنهج الذي تقدّم به العقيدة إلى الناس .

وقد بذل الأسلاف من علماء العقيدة جهودا عظيمة في بناء علم عقدي على منهج يقنع المخاطَبين على عهدهم ، وحقّقوا بذلك في نصرة العقيدة الإسلامية

نتائج جدّ هامّة ، وتركوا لنا في ذلك تراثا ثريّا جدّا يعدّ من مفاخر الفكر الإسلامي، إلاّ أنّ أيلولة العقلية المخاطَبة بالعقيدة الإسلامية اليوم إلى وضع جديد في تكوينها يحتّم تجاوز الكثير من عناصر المنهج القديم الذي كان مقنعا بالأمس إلى عناصر منهجية جديدة تقنع عقلية اليوم ، وذلك دون أن يلغي القديم من مجال البحث والدّرس المتخصّص .

وعلى سبيل المثال فإنّ علم العقيدة الذي كان سائدا في القرون السابقة كان مبنيا على المنهج الصوري ، فكانت الاستدلالات والشروح فيه تنزع منزعا تجريديا نظريا ، وهذا المنهج الصّوري لم يعد اليوم يقنع الناس ؛ لأنّ العقلية التي أصبحت سائدة اليوم هي العقلية العلمية والعملية ، فينبغي إذن أن يكون من بين عناصر المنهج في علم العقيدة اليوم عنصر المنطق العلمي والعملي الذي يسعى إلى استثمار حقائق العلم لاستخدامها في الاستدلال ، وإلى إبراز الفوائد العمليّة للعقيدة الإسلامية التي من شأنها أن تحلّ المشاكل الحياتية لأفراد ومجتمعات اليوم التي يعاني منها الإنسان المعاصر ، وحينئذ فإنّ هذا الإنسان الذي خضع عقله لسلطان العلوم من جهة ، وأرّقت حياته مشاكل الواقع اليومي المزحوم بمطالب المادّة ، الفقير من مطالب الروح من جهة أخرى ، سيجد في الخطاب العقدي ما يجلب اهتمامه ، ثمّ يحقّق اقتناعه بحقائق العقيدة الإسلامية .

ومن جهة أخرى فإنّ الشُّبه الواردة على العقيدة الإسلامية أصبحت اليوم تختلف عن الشُّبه الواردة عليها بالأمس ، إمّا في أسلوب الطّرح ، وإمّا في أصل المحتوى ، فثمّة شبه كثيرة تثيرها الفلسفات والمذاهب الحديثة لم تكن مثارة من قبل في أصل موضوعها ، إذ هي مشتقّة من مستجدّات الفكر في تلك المذاهب والفلسفات ، وكذلك فإنّها تقدّم بأساليب في الحجاج تعتمد المعطيات العلمية والفلسفية الحديثة ، وهذا كلّه يستلزم من قِبل الفكر العقدي الإسلامي مواجهة مستأنفة في الأسلوب وفي المحتوى معا ليكون الرّدّ مكافئا للهجوم فيتمّ نقضه .

وكذلك أيضا يقتضي الحال في عرض العقيدة الإسلامية والدّفاع عنها اليوم أن ترتّب قضاياها من حيث التركيز عليها في الشرح والاستدلال والرّد ترتيبا مغايرا للتّرتيب القائم في البنية المعهودة لعلم العقيدة ؛ وذلك لأنّه قد تكون بعض القضايا هدفا للهجوم الشّديد بالأمس ، ممّا استلزم تقديمها بالعناية والإبراز في البنية المعهودة ، انتصارا لها وردّا للشّبه التي تستهدفها ، ولكنّها لم تبق اليوم كذلك ممّا يستلزم تأخيرها في مرتبة أهمّية البحث . وعلى العكس من ذلك ، فقد تكون قضايا أخرى لم تنل أهمّيّة في رتبة البحث قديما ، إذ لم تتعرّض للتّحدّي الشّديد ، ولكنّها اليوم أصبحت تتعرّض للمطاعن الشّديدة ، ممّا يستلزم أن تقدّم في رتبة الاهتمام بالبحث والدّراسة إثباتا لها وردّا للمطاعن عنها .

وفي نفس هذا السياق فإنّنا في علم العقيدة ببنيته المعهودة قد نقف على قضايا أخذت من الإبراز لها والاهتمام بها حيّزا كبيرا من الجهد البياني والاستدلالي، وذلك لملابسات ظرفية اقتضت ذلك ، ولكنّها لزوال تلك الملابسات لم يبق اليوم مبرّر لأن تحظى بمثل ذلك الحجم من الاهتمام ، بل لم يبق مبرّر لطرحها في علم العقيدة أصلا ، إلاّ أن يكون على اعتبار القيمة التاريخية لما أُنجز فيها من بحوث ؛ وذلك لأنّ دواعي البحث فيها من حاجة إلى الشّرح ، أو حاجة إلى الرّدّ لم تعد قائمة ، فيكون إذا طرحها للبحث وهي غير ذات موضوع لا يعود إلاّ بضرر الفُرقة والخصام بين المسلمين . وفي مقابل ذلك فإنّ ثمّة قضايا أخرى لم تكن مدرجة في البنية المعهودة لعلم العقيدة ، إذ لم تكن الضّرورة داعية لطرحها للبحث ، وظلّ الإيمان بها جاريا على وجه التلقائيّة ، ولكن أصبحت اليوم مناطا لمطاعن وتحدّيات عنيفة ممّا يدعو إلى أن تدرج في سياق المفردات التي تشتمل عليها بنية علم العقيدة بوجه بارز ، فتأخذ حقّهامن الشّرح والاستدلال .

وعلى سبيل المثال لما تقدّم ، فإنّ مايعرف بمسألة العلاقة بين ذات ا لله وصفاته ، وكذلك مسألة كلام ا لله أقديم هو أم حادث ، كلّ منهما احتلّت حيّزا كبيرا في علم العقيدة ، وذلك لظروف كانت تتعلّق بنشاط النصارى وسعيهم في

بثّ مقولتهم في التثليث معارضة للتوحيد الإسلامي ، ممّا اضطرّ علماء العقيدة في القرن الثاني وما بعده إلى إثارة هذه القضايا لإثبات التوحيد وتحصين العقول أن تداخلها شبهة التثليث المسيحي . ولكن اليوم لم يبق من دواعي هاتين القضيتين وملابساتهما شيء ، فأيّ مبرّر لإدراجهما في هذا العلم إلاّ أن يكون على سبيل الاطّلاع على أفكار تاريخية في نطاق التخصّص الضيّق ؟ ومن جهة أخرى فإنّ قضيّة مثل قضيّة شمولية الإسلام ، أو قضيّة حقيقة الإنسان في طبيعته وقيمته وغاية وجوده ومصيره ، لا نجد لهما حضورا في علم العقيدة على بنيته المألوفة ؛ وذلك لأنّ الدواعي من مطالب الفهم أو من واردات التحدّي لم تدعُ إلى قيامهما كمسألتين عقديتين يكون لهما حيّز في علم العقيدة ، ولكن اليوم يقع الهجوم عنيفا على الإسلام فيما يسمّى بالعلمانية التي تدعو إلى أن يُحسر الدّين عن مجال الحياة العامّة ليبقى شأنا من شؤون الفرد في خاصّة نفسه ، وكذلك يقع الهجوم عنيفا نظريا وعمليا على حقيقة الإنسان ليُعتبر بعدا مادّيا صرفا، غاية حياته الرّفاه المادّي، ومصيره الفناء الأبدي كما تقرّره وتسعى به المذاهب المادّية والوجودية على اختلاف ألوانها ، وتغزو به المسلمين في عقر دارهم ، أفلا يكون من الواجب إذن أن تدرج مثل هذه القضايا في سياق علم العقيدة تصحيحا للأفهام ، ودفعا للمذاهب المعارضة للعقيدة الإسلامية معارضة الغزو والتّحدّي ؟

إنّ هذه الأمثلة وغيرها ممّا هو في حكمها تستلزم أن ينحو علم العقيدة منحى التّجديد في منهجه وفي قضاياه ترتيبا وتوسيعا ليؤدّي غايته في الدّفاع عن العقيدة الإسلامية ، إقناعا للمخاطَبين بها وردّا للواردين عليها بالهجوم . وليس المقصود بهذا التجديد إلغاء السّابق في هذا العلم ، ولكن المقصود به الإضافة إليه وإثراؤه في المادّة وفي الأسلوب بما يستطيع أن يجابه المستجدّات من مطالب الفهم والاقتناع ، ومن عوادي المطاعن الطّارئة ، وذلك مع الحفاظ على المنجَزَات الماضية فيه كمخزون تراثي ثريّ ، تقع العودة إليه عند الحاجة ، إمّا على سبيل الاستفادة في التّوظيف لمجابهة ما يطرأ من الأحداث التي قد يعود منها ما حدث قديما ، أو يعود

ما هو مشابه له ، وإمّا على سبيل الدّرس للتّثقيف بالتّاريخ الزّاهر للفكر الإسلامي . وننبّه في هذا المقام إلى أنّ التّجديد المطلوب إنّما هو في علم العقيدة ، ولا علاقة له بالعقيدة نفسها ، إذ هي ثابتة لا تتجدّد على مرّ الزّمن كما بيّناآنفا [1].

6 ـ الإيمان بالله في علم العقيدة :

الإيمان با لله تعالى هو أساس الدّين كلّه ، فإذا تحقّق هذا الإيمان كان ركيزة لما بعده من حقائق الدّين ، ما كان منها عقديّا يُطلب تحمّله بالتصديق القلبي ، وما كان شرعيا يُطلب تحمّله بالعمل السّلوكي ، وإذا ناقضه الجحود ، أو خالطه الشّكّ انهدم ما بعده من تلك الحقائق ، ولم يعد الإيمان بها ، أو العمل بحسبها يساوي شيئا في ميزان الدّين . وقد كانت كلّ الأديان السّماوية تبشّر با لله تعالى ، وتدعو إلى الإيمان به كأوّل ما تقوم به في تأسيس دعوتها ، وكان الأنبياء لا ينتقلون في هديهم إلى شيء من الدّين حتى يؤصّلوا في أقوامهم الإيمان با لله ولو أنفقوا في ذلك الجهد الجهيد والزّمن الطويل .

وفي الدّعوة المحمّدية مكث النبي صلّى ا لله عليه وسلّم سنوات في صدر دعوته يخصّصها في الدّعوة إلى ا لله ، وظلّ القرآن الكريم زمنا طويلا ينزل عليه مبشّرا بهذه الحقيقة بصفة محورية ، حتى إذا بدأت العقول تستجيب لها ، وبدأت النفوس تنفتح عليها بالقبول ، انبسطت في الدّعوة سائر تعاليم الدّين متأسّسة على حقيقة الإيمان با لله التي تقبّلها الناس لتكون بناء يشرح الحياة وينظّمها على ذلك الأساس المتين .

وعلى هذه السّنة في الدعوة كانت خطى العلماء والمصلحين من المسلمين ، فهؤلاء بذلوا الجهود الكبيرة في نصرة عقيدة الإيمان با لله ، حفاظا على نقاوتها كما جاء بها الوحي ، وردّا للمطاعن الكثيرة التي تعرّضت لها من قِبل أهل المذاهب

(1) راجع فيما يتعلّق بتجديد علم العقيدة : عبد المجيد النجار ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي : 137 وما بعدها ، ومحمد الأنور السنهوري ـ مدخل نقدي لدراسة علم الكلام .

والأديان ، حتى كان مبحث الألوهية هو رأس المباحث في علم العقيدة . وكلّما أصاب الأمّة انحراف أو ضعف في التصوّر العقدي ، أو في السّلوك العملي هرع المصلحون يبحثون عن جذوره في عقيدة الإيمان با لله ، فأقاموا دعواتهم الإصلاحية على تصحيح تلك العقيدة لتنصلح بها سائر الأحوال ، وذلك على سبيل المثال ما قام به الإمام المهدي بن تومرت (ت 524 هـ) والإمام ابن تيمية (ت728 هـ) والإمام محمد بن عبد الوهب (ت 1206 هـ) والإمام حسن البنّا (ت 1948 م) فكلّ هؤلاء وغيرهم من المصلحين قامت دعواتهم الإصلاحية على تصحيح عقيدة الإيمان با لله ، واعتبروها المدخل الأساسي للإصلاح الشّامل .

ولا يكون الإيمان با لله إيمانا إلاّ إذا استجمع عنصرين اثنين : الإيمان بوجود ا لله ، والإيمان بصفاته تعالى . أمّا الإيمان بوجوده ، فهو اليقين الجازم الذي لايداخله دَخَل من التردّد أو الشّكّ أو التّوقّف بأيّ وجه من الوجوه بأنّه تعالى ثابت الوجود في الواقع على الوجه الذي يليق به من التّنزيه . وأمّا الإيمان بصفاته فهو اليقين باتّصافه تعالى بكلّ صفات الكمال ، وتنزّهه عن كلّ صفات النّقص ، وذلك على الو جه الذي جاء مبيّنا في تعاليم الوحي بما يليق في حقّه تعالى من الجلال والإكرام .

و الإيمان بوجود ا لله هو أقرب إلى المعنى البسيط الذي إذا ما حصل في النّفس كان حصوله على صورة واحدة هي الصّورة الحقّ ، وإلاّ فإنّ الأمر يؤول إلى النّقيض ، وهو المصير إلى الجحود ، فيكون الموقف في هذا الأمر إمّا إيمانا بوجود ا لله أو إلحادا فيه ، في قطعية واضحة بين الوضعين . ولكنّ الإيمان بصفاته تعالى يختلف الحال فيه عن هذه الحال ؛ ذلك لأنّه إيمان مركّب من عناصر كثيرة هي الصّفات الإلهية التي تتعدّد معانيها ، ويحتاج كلّ معنى منها إلى العلم المفصّل من بيانات الوحي حتىّ تتكامل كلّها لتكوّن الموقف الإيماني الصّحيح . وعلى هذا الاعتبار من التركيب في الإيمان بالصّفات فإنّ الانحراف فيه وارد على المؤمن بما هو متراوح بين انحراف يضعف ذلك الإيمان ويعكّر صفاءه ، وبين انحراف ينقضه فينقض الإيمان با لله كلّه ، وقد شهد تاريخ الأمم المؤمنة مظاهر كثيرة من هذا الانحراف بما آل ببعضها

إلى الضّلال الكامل مثلما آل إليه المسيحيون من التّثليث ، كمـا قـد شـهدت الأمّـة الإسلامية في بعض الأزمان وعند بعض الطّوائف انحرافـا في الإيمـان ببعـض الصّفـات آل به إلى الكدر إن لم يؤل به إلى الانتقـاض في بعـض الأحـوال ، مثلمـا كـان الأمـر بالنّسبة للقائلين بالوسائط من دونه تعالى ، ثمّ بالنّسبة للقائلين بالحلول .

واعتبارا لهذه القابلية الشّديدة لأن يصاب الإيمان با لله بالانحراف من جهـة الإيمان بالصّفات خاصّة ، وذلك في خضمّ الممارسة للحيـاة الفكريـة والعمليـة ، وفي غمرة التّعامل مع الآراء والمذاهب والفلسـفات ، فإنّـه يكـون مـن الواجـب في حـقّ المؤمنين أفرادا وأ مّة أن يقع التّعهّد المستمرّ لهذا المعتقد بـالصّون والرّعايـة ، مقايسـة بالميزان الحقّ الذي ورد به الوحي في هذا الشّأن ، والتزامـا في العمـل السّـلوكي بمـا يقتضيه التصوّر النظريّ الصّحيح في الألوهية ، فإنّ الانحراف كثيرا مـا يبـدأ في هـذا الأمر بالسّلوك ثمّ ينتهي إلى التصوّر . وغير خفيّ كما ألمحنا إليه آنفا أنّ التديّـن كلّـه متوقّف في صحّته ، وبالتّالي في إسعاده للنّـاس علـى صحّـة الإيمـان بـا لله في عنصـري الوجود والصّفات ، فالحارس على صفاء إيمانه با لله إنّما هو حارس على دينه كلّه ، إذ هو أسّ الدّين ، وإذا اختلّ الأساس اختلّ البناء كلّه .

والإيمان با لله في التصوّر الإسلامي لا يقتصـر في قيمتـه وبالتّـالي في خيريتـه وفي نفعه للإنسان على كونه علما بالحقيقة ، على اعتبار أنّ العلـم بالحقيقـة النظريـة التّصوّرية هو فضيلة في حدّ ذاته ، بل هـو بالاضافـة إلى تلـك القيمـة وتلـك الخيريـة والمنفعة يتّصف بكونه ذا قيمة وخيرية ومنفعة للإنسـان في حياتـه العمليـة السّـلوكية أيضا ، فالإيمان با لله كما ذكرنا آنفا هو الذي تفيض منه كلّ التّعاليم الشـرعية ذات الطّابع السلوكي شاملة لمجالات الحياة كلّها حسب خاصّية الشمول الـتي يتميّز بهـا الإسلام . وعلى هذا الاعتبار فإنّ فضل وخيرية الإيمان با لله تتعـدّى الإيمـان النّظـري إلى السلوك العملي الذي يقتضيه ، وتبعا لذلك فإنّ ما يتحقّق من الخـير للإنسـان في حياته العملية يكون متوقّفا في مداه وفي حجمه وكيفيته على ما يكون عليـه التصـوّر الإيماني من الصّحّة والصّفاء والإخلاص ، وذلك ما يزيـد مـن حجـم الأهميّـة في أن

يتعهّد المسلم باستمرار إيمانه با لله ليكون على أكمل وجه ممكن ؛ إذ الانحراف في ذلك التصوّر الإيماني سيكون له أثر من الضنك في المعيشة العملية ، وفي نفس الوقت فإنّ مراقبة الحياة السّلوكية في سعادتها وبوارها من شأنه أن يوفّر للمسلم فرصة ثمينة تدفعه ليتعهّد إيمانه با لله بالتّقويم والإصلاح ؛ وذلك لأنّ تلك الحياة في في كلّ من الوضعين هي الدّالة على درجة الحقّ التي يكون عليها التصوّر الإيماني ، وهو ما يتضمّنه قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا ﴾ (طه / 122 - 123) .

ولّما كان للإيمان با لله هذا الأثر في الحياة العملية للإنسان مع فقدان العلاقة بين الأمرين عند الكثيرين ، سواء من المسلمين عن غفلة ، أو من الجاحدين عن نفي وإنكار ، فإنّه يكون من المتأكّد أن يسترسل البيان في شرح ما يؤدّي إليه الإيمان با لله من المنافع والخيرات في الحياة العملية ، وفي الاستدلال على ذلك بالأدلّة المنطقية والعملية التي تؤكّك بما لايدع مجالا للشّكّ تأدية ذلك الإيمان إلى تلك المنافع والخيرات العمليّة ، بناء على التحليل العقلي وعلى الاستقراء الواقعي على حدّ سواء . ومن شأن هذا البيان أن يكون بالنّسبة للمسلم دافعا لمراجعة إيمانه بالتّصحيح والتّقوية والمزيد من الإخلاص ، وذلك لما ينضاف إلى موقفه التّصديقي المجمل من شاهد واقعي على سعادة الحياة بالإيمان با لله ، كما من شأنه أن يكون بالنّسبة لغير المسلم مناط تأمّل عميق يفضي به إلى الإيمان با لله ، وخاصّة في هذا الزّمن الذي تعقّدت فيه مشاكل الحياة ، وتبيّن فيه أنّ حسبان الرّفاه المادّي هو مفتاح السّعادة ليس إلاّ سرابا، ممّا هيّأ النفوس للبحث عن المفتاح الحقيقي للسّعادة في الحياة . واعتبارا لهذه الحقيقة فإنّنا في هذا البحث بعدما عقدنا فصولا ثلاثة للشّرح والاستدلال فيما يتعلّق بوجود ا لله تعالى وصفاته عطفنا عليها بفصل رابع في بيان الأثر العملي للإيمان با لله في واقع الحياة العملية ، فينضاف بذلك الدّليل العملي إلى الدّليل النظري .

الفصل الأوّل

الإيمان بالله

بين الفطرة والاستدلال

تمهيد :

هل الإيمان با لله تعالى فطرة في الإنسان مركوزة فيه من أصل خلقته ، فيتساوى في ذلك أفراد النّاس جميعا ، أم هو أمر مكسوب يحصّله بسعيه ، ويصبح موجودا في النّفس بعدما كان مفقودا منها ، فيختلف في ذلك أفراد النّاس بين مؤمن حصّل إيمانه بسعيه ، وبين جاحد قصّر في السّعي فلم يحصل له إيمان ؟ إنّه سؤال تردّد بين العلماء ، وذهب البعض في الجواب عليه إلى القول بالفطريّة ، وذهب البعض الآخر إلى القول بالكسب . ولكن عند التّأمّل في الأمر يتبيّن أنّ الرّأيين لا يردان على مورد واحد ، وأنّه لذلك يمكن التّوفيق بينهما في رأي جامع لهما .

وصورة ذلك أنّه بالتّأمّل يتبيّن أنّ الإنسان فُطر في أصل خلقته على عرفان با لله تعالى ، وهو ما تشهد به الأدلّة الكثيرة كما سنبيّنه تاليا ، ولكنّ هذه الفطرة قد تأتي عليها عوامل تغشّيها فتحجبها عن الوعي عند بعض النّاس . وفي سبيل استرجاع الوعي بها يحتاج الأمر إلى جهد كسبي تزول به تلك الغشاوات الحاجبة ، ولذلك الجهد الكسبي مسالك متعدّدة ، تختلف في الطبيعة ولكنّها تلتقي في النّتيجة التي هي إماطة الحجب عن الفطرة ليستقرّ الإيمان با لله في وعي الإنسان بعدما كان مستورا . وللقرآن الكريم موقف بيّن ، وتوجيه واضح في مسالك الجهد الكسبي للكشف عن الإيمان الفطري . فهذه عناصر أربعة نتناولها بالبيان في هذا الفصل ، إثباتا لفطريّة الإيمان با لله ، وتأويلا لما يطرأ على النّاس من الإلحاد مع ثبوت هذه الفطرية ، وبيانا لمسالك الاستعادة للوعي بعرفان ا لله ، ثمّ استجلاء للموقف القرآني في إرشاده للمسلك الأقوم في تجلية الفطرة الإيمانية ، وإرسائها على اليقين الجازم الذي هو صفة الإيمان با لله المطلوب في الدّين .

1 ـ شّواهد الفطرة الإيمانيّة :

تتوافر الشّواهد عديدة علىأنّ الإيمان با لله فطرة خُلق الإنسان عليها ، وأنّها طبيعة فيه مثل سائر الطّبائع التي لا تزايله في أصل وجوده ، وإن انحرفت تعبيراته عنها بالقول أو بالسّلوك . وتفسير ذلك أنّ الإنسان كما هو في جسمه خُلق على خصائص معيّنة لا تفارقه في كلّ أحواله ، وهي المتمثّلة في تركيباته البدنية وأمزجته المادّية التي بها تتميّز هويّته الجسميّة ، وكما هو في طبيعته الوجدانية جُبل على غرائز وعواطف لا تتحوّل ولا تتبدّل ، فإنّه أيضا في خِلقته النّفسية طُبع على عرفان بجملة من الحقائق على رأسها العرفان با لله تعالى ، وكأنّما تلك الحقائق قد صُوّرت في النّفس تصويرا يخالط أصل وجودها ، وذلك علىنحوٍ يشبه ما حفظت به أوصاف الإنسان وخصائصه في المورّثات التي تتناقلها الأجيال ، فيكون كلّ فرد من النّاس يحمل في خلاياه منذ بداية تكوينه خصائصه التي سيكون عليها طيلة حياته

منحدرة إليه من آبائـه . وإذا ذهبنـا نبحـث عـن الشّـواهد لهـذه الفطريـة في الإيمـان با لله ، فإنّنا نجدها بيّنة بالتّحليل في الذات النّفسية للإنسان ، وفي الذّات الاجتماعيـة له عبر تاريخها الطويل ، كما نلفي نصوص الوحي تؤيّـد مـا يصـل إليـه العقـل بهـذا التّحليل .

أ ـ الشاهد النّفسي : من نتائج التّجربة النّفسيّة أنّه ما من إنسان إلاّ يجد في نفسه عند لحظات الصّفاء والتحرّر من ضغـوط الحيـاة شـوقا إلى قـوّة عظمـى يطلب عندها الحماية والأمن، وينشد عندها الطّمأنينة والـرَّوح ، ويصـوّر لـه ذلـك الشّوق أنّ من يطلب عنده الأمن والطّمأنينة هو المستجمع للكمال كلّه ، الخليّ مـن النّقص كلّه ، حتّى يكون المحقّق للحماية المـانح للطّمأنينـة ، فـيزداد المشـتاق بذلـك نزوعا إليه ، واستيقانا بوجوده ملجـأ رحيمـا وركنـا منيعـا . إنّ ذلـك النّـزوع هـو النّزوع إلى ا لله تعبّر عنه الفطرة المركوزة في الخِلقة ، وهو الشّاهد على فطرية الإيمان با لله تعالى .

وإذا عاند معاند في ذلك الشّعور ، فلينظـر في نفسـه لّمـا يضيـق بـه الحـال ويداهمه الخطر العظيم ، أو لّما يحيق به الهلاك ويـرى نفسـه في أفـواه المـوت ، أو لّمـا تشتدّ به العلل ويجد نفسه على أبواب الهلاك ، فإنّه حينذاك لا يملك مهما كان عليـه من الجحود إلاّ أن يفزع إلى ا لله يطلب عنده النّجاة ، ويناشده حسن المآل ، وليـس ذاك إلاّ فطرة الإيمان با لله بـانت جليّـة لّمـا هـزّ النّفـسَ هـزّةً عنيفـة هلـعُ المخـاطر ، ونفضها نفضا شهودُ الموت ، وذلك ما يحكيه حال فرعون وهو مـن هـو في الكفـران با لله ، فإنّه لّما أحاق به الهلاك غرقا وهو يطلب بني إسرائيل ، لم يملك إلاّ أن فزع إلى ا لله وأعلن إيمانه به ، وقد كان من قبل يعلن أنّـه هـو الإلـه ، وهـو مـا يصـوّره قولـه تعالى : " حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِين " (يونس / 90) . وهذا المعنى هو نفسه الذي أصبح قناعة للكثير من المفكّرين والفلاسفة من غير المسلمين أيضا ، وهو ما عـبّر عنـه الفيلسـوف وليـم

جيمس (William James / ت 1910) في قوله : " إنّ للإنسان حقّا مشروعا في الاعتقاد ، بل الإيمان عنصر أساسي من عناصر الطّبيعة الإنسانية " [1].

إنّ هذا المشهد الذي يسفرعنه الاستبطان النّفسي في تجربة ذاتية يمكن لكلّ إنسان أن يقوم بها ، بل إنّه لابدّ أن تكون جارية عليه في يوم من الأيّام ، هو مشهد يقوم مقام الدّليل النفسي علىأنّ العرفان با لله مطبوع في النّفس البشرية بحيث لا يتخلّف عنها كما لا تتخلّف الخصائص الطّبيعية لجسم الإنسان عنه في أيّ حال من الأحوال .

ب ـ الشّاهد الاجتماعي التاريخي : يشهد تاريخ الإنسان بأنّه لم يخل مجتمع بشري قطّ من الإيمان بإله يُتّخذ معبودا ، ومازالت علوم الأنثربولوجيا وعلوم الحفريات تؤكّد يوما بعد يوم أنّ المجتمعات البشريّة منذ وجدت كانت تتّخذ لها إلها أو آلهة تؤمن بها معتقدا ، وتعبدها مناسكَ وطقوسا . وقد شاعت هذه الحقيقة بين الدّارسين والمفكّرين حتّى أوشكت أن تصبح مُسلّمة بين كلّ النّاظرين في تاريخ الإنسان ، وفي ذلك يقول هنري برقسون (H . Bergson / ت 1941) : " لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون ، ولكن لم توجد قطّ جماعة بغير ديانة " [2].

وإذا كانت بعض المجتمعات انحرفت في إيمانها با لله ، فاتّخذت له شركاء في الألوهية فإنّ ذلك ليس إلاّ تعبيرا خاطئا عن أصل الفطرة الموحّدة . والشّاهد على ذلك أنّ كلّ المشركين يكون من بين آلهتهم إله هو الأكبر فيهم ، وتكون سائر الآلهة الأخرى وسائط إليه بشكل أو بآخر ، فتلك علامة تشير إلى أنّ الأصل كان هو التوحيد ، والشّرك هو الانحراف عنه . وكذلك فقد تبيّن لمجموعة من العلماء بعد درسهم لقبائل بدائيّة في إفريقيا وآسيا أنّ قبائل الأقزام ـ وهم الأقدم طورا في

---

(1) عن محمود زيدان ـ وليم جيمس : 138 . (ط دار المعارف ، القاهرة ، 1958) .

(2) عن محمد عبد ا لله دراز ـ الدّين : 83 .

البدائيّة من سائر القبائل والأجناس ـ تقوم عقائدهم على عبادة موجود أسمى هو سيّد العالم ، فهذا الاعتقاد عند أكثر الأقوام بدائيّة فيما ينحو إليه من شبه توحيد يدلّ على أنّ التّوحيد هو أصل التديّن عند الإنسان ، وهو المعبِّر عن فطرته ، وأمّا الشّرك فهو انحراف طارئ عليه [1].

وحينما تقوم فلسفة أو نظام اجتماعي على دعوى النّكران للدّين وعلى رأس ذلك نكران الوجود الإلهي ، فإنّه عند التّأمّل يتبيّن أنّ ذلك النّكران ليس إلاّ نكرانا ظاهريّا للدّين ، وأنّه في الواقع ينشأ عند المنكرين ضربٌ من التّديّن يعوّض في نفوسهم التديّن الحقيقي ، وهو تديّن يتمثّل في نزوع إلى تقديس موجود معنوي أو مادّي ، يحلّ في النّفوس محلاّ يشبه المحلّ الذي يكون لله في نفوس المؤمنين ، فإذا هو في حقيقته ضرب منحرف من التّعبير عن المكنون النفسي لفطرة الإيمان . ومثال ذلك ما انتهى إليه رائد الإلحاد في العصر الحديث وهو الفيلسوف الفرنسي أوقيست كونت (Auguste Comte / ت 1857) من اتّخاذه دينا جديدا بعد تكريس حياته في إبطال الأديان ، وهو دين سمّاه " دين الإنسانية " ، وجعل فيه المعنى المجرّد للإنسانية في مقام القداسة فيما يشبه مقام الإله ، ثمّ حدّد تواريخ تتعلّق بعظماء الإنسانية عبر الزّمن ، وجعل منها مناسبات تقدّم فيها مظاهرالإجلال لهم فيما يشبه الشّعائر الّتي يقدّمها المؤمنون لمعبودهم [2]. ويشبه هذا الصّنيع ما انتهى إليه الشيوعيون في الاتّحاد السّوفياتي حينما انتهجوا منهج الإنكار للدّين جملة ، وأقاموا على ذلك نظامهم في الحياة ، ولكنّهم في نفس الآن حنّطوا جثمان زعيمهم لينين (Lenine) وعرضوه في السّاحة الحمراء للنّاس ، فإذا هم في بعض المناسبات يمرّون من أمامه في طوابير طويلة ، وينحنون إجلالا له فيما يشبه انحناءة العابدين أمام المعبود . إنّ هذا الصّنيع وذاك من قِبل من ينكر الدّين ويراه قضيّة باطلة لا نجد له

---

(1) راجع : علي سامي النّشّار ـ نشأة الدّين : 196 ، ومحمد حسن آل ياسين ـ الله بين الفطرة والدّليل : 14 .

(2) راجع في ذلك : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : 317 .

تفسيرا إلاّ في اعتباره تعبيرا تعويضيّا عن فطرة الإنسان في التديّن ، تلك التي أبت إلاّ أن تظهر في شكل خاطئ حينما صُدّت بالكسب الإنساني عن أن تظهر في شكلها الصّحيح ، وإن يكن من ظهرت على أيديهم من الملحدين الذين يدّعون بطلان الوجود الإلهي .

ج - مؤيّدات الوحي : في القرآن الكريم والحديث الشّريف شواهد عديدة تؤيّد أنّ الإيمان با لله تعالى فطرة في النّفس الإنسانية ، وأنّ هذه الفطرة هي قدر مشترك بين النّاس جميعا، وأنّ مظاهر الجحود والشّرك التي تعتري بعض النّاس ليست في حقيقتها إلاّ بسبب حجب وغشاوات مكتسبة تغطّي تلك الفطرة التي تظلّ كامنة في النّفوس كما تظلّ قابلة للظّهور متى ما أُزيلت أسباب حجبها وتغشيتها .

وممّا جاء في القرآن الكريم في هذا المعنى قوله تعالى : " وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِم ذُرِّيَتَهُم وَأَ شْهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَا مَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِين " (الأعراف / 172) ، فهذه الآية تفيد أنّ ذرّية آدم ، وهو تعبير عن الإنسان المطلق ، تنطوي نفوسهم علىشهادة التّوحيد في أصل خلقتهم ، فالإيمان با لله الواحد هو فطرة فيهم (1). وذلك ما يؤكّده أيضا قوله تعالى : " فَأَقِمْ وَ جْهَكَ للدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ ا للهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ا للهِ " (الروم / 30) ، فالدّين الحنيف وهو القائم على توحيد ا لله تعالى هو ما أودعه ا لله في فطرة الإنسان ، بل هو الفطرة نفسها كما تفيده بَدَلِيةُ الفطرة من الدّين الحنيف حسبما ورد في الآية ، وتلك فطرة دائمة لا تتبدّل (2).

ومن الأحاديث النبوية في هذا الشّأن قوله صلّى ا لله عليه وسلّم فيما يرويه عن ربّه : " إِنّي خلقتُ عبادي حُنَفاءَ كلَّهم [أي مائلين عن الشّرك إلى التّوحيد]

---

(1) راجع : ابن عاشور - التّحرير والتنوير : 9 / 165 .

(2) راجع : الرازي - التفسير الكبير : 3 / 120 .

وأنّهم أتتهم الشّياطين فأجالتهم عن دينهم [أي حرّفتهم عنه] وحرّمَت عليهم ما أحللتُ لهم ، وأمرتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا " [1] ، وكذلك قوله صلّى ا لله عليه وسلّم : " كلّ مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه ، كما تنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء هل تُحِسّون فيها من جدعاء " [2] . فالحديثان يفيدان أنّ الإنسان يُخلق على التّوحيد ، وهو المعبّر عنه في الأوّل بالحنيفية والمعبّر عنه في الثاني بالفطرة ، كما يفيدان أنّ ما يبدو من بعضٍ خلافالذلك إنّما هو انحراف طارئ بعوامل تعود إلى هوى النّفوس معبّرا عنه بوسوسة الشّيطان في الحديث الأوّل ، أو إلى البيئة الاجتماعية معبّرا عنها بالتّنصير والتّهويد والتّمجيس في الحديث الثاني .

2 ـ حواجب الفطرة الإيمانية :

ما أثبتناه آنفا بشواهد متعدّدة من أنّ الإيمان با لله فطرة في النّفس خُلق الإنسان عليها يثير في الذّهن تساؤلا مهمّا ، وهو أنّه إذا كان الإيمان با لله فطرة في النّفس ، فكيف نفسّر ظاهرة الإلحاد والشّرك وفيهما جحود للإله الواحد ، وهي ظاهرة قديمة حديثة ، والحال أنّ ما بالطّبع لا يتخلّف ، وأنّ الفطرة لا تتبدّل ، وهو ما يقتضي أنّ الإيمان با لله لو كان فطرة في النّفوس ما وجد بين النّاس شرك أو إلحاد ؟ وقد كان هذا الملحظ مدخلا للقول بأنّ الإيمان با لله يحصّله الإنسان بالكسب وليس هو فطرة مركوزة فيه ، وهو ما ذهب إليه المعارضون للفطريّة .

والجواب على هذا الاعتراض كما أشرنا إليه سابقا هو أنّ الإيمان با لله وإن كان فطرة في النّفس ، إلاّ أنّ غواشيَ وحجبا قد تطرأ عليه فتطمسه ، فيصير الإنسان على غير وعي به رغم أنّه مُضمر في نفسه على الدّوام ، وحين يغيب

---

(1) أخرجه مسلم : كتاب الجنّة والنّار ، باب الصّفات التي يعرف بهاأهل الجنّة وأهل النّار .

(2) أخرجه البخاري : كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصّبيّ .

الوعي بهذه الفطرة تطرأ على النّفس تصوّرات في الألوهية منحرفة عن أصل الفطرة الموحّدة ، فإذا هو النّكران للوجود الإلهي ، أو اتّخاذ آلهة من دون الله ، وذلك ما أشار إليه قوله تعالى : ﴿ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم وعَلى سَمْعِهِم وعَلَى أَبْصَارِهِم غِشَاوَةٌ ﴾ (البقرة / 7) ، ففي ذلك إشارة إلى أنّ استبداد الشّهوات بالنّفس يورّث غشاوة تحجب فطرة الإيمان فيها ، وهو ما عناه الأصبهاني بقوله في شرح هذه الآية : " إنّ الإنسان إذا تناهى في اعتقاد باطل ، أو ارتكاب محظور ، ولا يكون منه تلفّت بوجه إلى الحقّ ، يورّثه ذلك هيئة تُمرِّنه على استحسان المعاصي ، وكأنّما يُختم بذلك على قلبه " [1]. وليست الحواجب المكتسبة تصيب فطرة الإيمان خاصّة ، وإنّما هي قد تصيب أيضا جوانب أخرى من الفطرة ، فإذا الإنسان يفقد الوعي بها فتكون تصرّفاته جارية بحسب ما يناقضها ، لا لزوالها فهي خِلقة لاتزول ، ولكن لغيابها عن الوعي بسبب انحجابها ، ألا ترى عاطفة الأبوّة والبنوّة وهي فطرة في النّفس كيف أنّها تطمس عند بعض النّاس ، فإذا هم يتصرّفون إزاء آبائهم وأبنائهم تصرّف الكره والمكر والإذاية ؟ فكذلك الأمر بالنّسبة لفطرة الإيمان بالله وما يصيبها من الحجب والغواشي .

وما يصيب الفطرة من الحواجب الّتي تُفقد الوعي بها أنواع ، منها ما يكون مكسوبا من ذات النّفوس ، ومنها ما يكون واردا عليها من خارجها ، وذلك على سبيل التغليب وإلاّ فإنّ الأسباب متداخلة ومتفاعلة في تكوين ما هو ناشئ من الدّاخل وما هو وارد من الخارج . وربّما تكون حواجب الفطرة راجعة في معرض تعدّدها إلى العناصر التالية :

أ ـ أهواء النّفوس : إنّ أهواء النّفوس وشهواتها قد تستبدّ بالإنسان ، فتصبح هي المسيِّرة له في سائر تصرّفاته ، وتتكوّن له من ذلك حال مألوفة تجري عليها حياته ، فتنشأ بالتّدريج غشاوة تضرب على قلبه فتغشّي فطرة الإيمان فيه ،

---

(1) الرّاغب الأصبهاني ـ مفردات ألفاظ القرآن : 275 .

وذلك بما تصرفه شيئا فشيئا عن مُقتضيات ذلك الإيمان من تحديد الشّهوات وتنظيمها ، وترويض الهوى وضبطه لتتّزن شخصيّة الإنسان بين الرّوح والجسم ويتحقّق القَوام الإنساني الأكمل .

وقد وصف القرآن الكريم هذا السّبب من أسباب الضّلال ، ونبّه إليه من حيث ما كان صارفا للكثير من الأقوام والأفراد عن الوعي بفطرتهم المؤمنة ، ومن ذلك قوله تعالى في هذا النّفر من النّاس : ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ مَاذَا قَالُوا آنِفا أُولئكَ الَّذِين طَبَعَ ا للهُ عَلَى قُلُوبِهم واتَّبَعُوا أَهْواءَهُم ﴾ (محمد / 16) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ واتَّبَعُوا الشَّهَواتِ ﴾ (مريم / 59) ، فأولئك الّذين انصرفوا عمّن جاء يذكّرهم بفطرة التوحيد إ نّما كان انصرافهم باتّباعهم لأهواء نفوسهم ، فطبعت تلك الأهواء عليها وحجبت فطرتها ، وهؤلاء الذين ضلّوا بعد أنبيائهم إ نّما كان ضلالهم باتّباعهم الشّهوات التي أضاعت صلاتهم االدّالة علىفطرة التّوحيد في نفوسهم . وفي هذا المعنى نفسه يقول صلّى ا لله عليه وسلّم : " إنّ المؤمن إذا أذنب كانت نكتة سوداء في قلبه ، فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه ، فإن زاد زادت ، فذلك الرّان الذي ذكره ا لله عزّ وجلّ في كتابه " [1] ، فالذّنب إنّما هو إشارة إلى الهوى ، وتراكم الذّنوب هم استبداد الشّهوات بحيث تحجب فطرة الإيمان بحجاب هو الرّان المعبّرعنه في قوله تعالى : ﴿ كَلاَّ بَل رَانَ عَلَى قُلُوبِهم مَا كَانُوا يَكْسِبُون ﴾ (المطفّفين / 14) .

وقد وصف الإمام محمد عبدة دور الشّهوات في حجب الفطرة خير وصف حينما حلّل نفسية أولئك الذين تستبدّ بهم الشّهوة فتفقدهم الوعي بفطرتهم الإيمانية وذلك في قوله : " فإذا عُرض عليهم شيئ من الكلام في النّبوّات والأديان ، وهمّ من أنفسهم هامّ بالإصغاء ، دافعوه بما أُوتوا من الاختيار في النّظر ، وانصرفوا عنه ،

---

(1) أخرجه ابن ماجه : كتاب الزّهد ، باب ذكر الذّنوب .

وجعلوا أصابعهم في آذانهم حذرَ أن يخالط الدّليل أذهانهم فيلزمهم العقيدة ، وتتبعها الشّريعة ، فيُحرموا لذّة ما ذاقوا وما يحبّون أن يتذوّقوا ، وهو مرض في الأنفس والقلوب يُستشفى منه بالعلم إن شاء الله "[1]، فإذن هو هوى النّفوس يعمل بطغيانه على طمس الفطرة ، ويفقد الوعي بها، رغم أنّها قائمة الوجود ، ولكنّها تصير خلف أغشية الأهواء والشّهوات .

ب ـ الاستكبار : إنّ الإنسان قد يكون متّصفا بصفات مميّزة مفطورة فيه كالجمال والذّكاء ، وقد يكتسب بنفسه عوارض أخرى كالعلم والمال ، فإذا هذه وتلك تُلقي في نفسه عُجبا بالذّات يتطوّر إلى ضرب من الكبر يرى فيه نفسه أنّه الأكبر من الآخرين المستعلي عليهم ، ثمّ يتطوّر إلى التّرفّع عن كلّ ما من شأنه أن يرشد إلى الحقّ ويهدي إلى الصّواب ؛ إذ يرى الإنسان نفسه أعلى من كلّ مرشد هاد ، وهذه الحال من الاستكبار تفضي أيضا إلى التّغافل عن صوت الفطرة الدّاخلية المعرّفة با لله تعالى ، إذ يطالها هي أيضا الرّوح الاستعلائي فيضرب عليها حجابا يغيّبها عن الوعي ، فإذا بالمستكبر يعلن الجحود ، بل قد ينتهي به الأمر إلى التّألّه كما كان شأن فرعون الذي استشعر من الاستكبار لنفسه ما تجاوز به نكران الوجود الإلهي إلى إعلان نفسه إلها . إنّه الافتتان بالذّات يغشّي فطرة الإيمان ، ويحجبها عن وعي الإنسان .

وقد حفل القرآن الكريم بأخبار المستكبرين وما كان عليه أمرهم من جحود للإيمان بسبب الاستكبار ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ إِلَهُكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِين لاَ يُؤمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُنْكِرَةٌ وهُم مُسْتَكْبِرُون ﴾ (النحل / 22) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً وَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الذِي خَلَقَهُم هُو أَشَدُّ مِنْهُم قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُون ﴾ (فصلت/ 15) ، فهؤلاء المستكبرون كلّهم كان استكبارهم سببا في صدودهم عن

---

(1) محمد عبده ـ رسالة التّوحيد : 104 .

آيات ا لله ، ومن ثمّ كان سببا في تخفّي فطرة الإيمان فيهم . وقد جاء الحديث النّبويّ مؤكّدا لذلك حينما عرّف النّبيّ صلّى ا لله عليه وسلّم المتكبّر بأنّه : " من بَطِرَ الحقّ وغَمَصَ النّاس " (1) ، ومعناه الصّدود عن الحقّ ورفضه ، واحتقار النّاس والإدبار عن نصائحهم ، وكلّ ذلك طريق إلى الجحود والكفران .

وقد شرح الإمام الغزالي في كتابه الإحياء صفة الاستكبار باستفاضة ، وبيّن آثارها في جحود الحقّ ، وذكر أنّ الاستكبار قد يكون استكبارا على ا لله تعالى ، أو استكبارا على الرّسل ، أو استكبارا على العباد ، وهي كلّها مانعة من استفادة العلم وقبول الحقّ ، فتكون نتيجتها الضّلال المتمثّل في انحجاب فطرة الإيمان (2) .

وفي العصر الحديث شاهد على هذا المعنى يتمثّل فيما حدث مع النّهضة العلمية والصّناعية في أوروبا من افتتان الإنسان بعقله الذي به توصّل ـ حسب زعمه ـ إلى هتك أسرار الكون بمعرفة قوانينه ، وبه توصّل إلى توفير الرّفاه المادّي بالمخترعات والمصنوعات ، فحسب لذلك أنّه هو المفتاح الأوحد للحقّ ، وهو المفتاح الأوحد للخير والسّعادة ، وجحد إذن كلّ مرشد للحقّ والخير غيره ، وطال جحوده وجود ا لله طمسا لما في النّفس من فطرة الإيمان به ، ونشأت من ذلك النّزعةُ الإلحادية الواسعة التي رافقت النّهضة الصّناعية والعلمية في العالم الغربي .

هـ ـ **التّقليد** : تتكوّن غواشي الفطرة بمرور الزّمن شيئا فشيئا ، وتنتشر بين الأفراد بالمحاكاة حتّى تصبح أحيانا حالة سائدة في المجتمع فيعمّه الضّلال ، وحينئذ فإنّ النّاشئة الذين ينبتون فيه يتطبّعون بما وجدوا عليه آباءهم ، وبما هو فاش في مجتمعهم ، فتكون وراثة الآباء وتقليد المجتمع عاملا أساسيا في نسج الغشاوة على القلوب ، فتختفي فطرة الإيمان با لله ، ويكون الانحراف في التّصوّر والسّلوك .

---

(1) أخرجه أبو داود : كتاب اللّباس ، باب ما جاء في الكبر .

(2) راجع ذلك في : الغزالي ـ إحياء علوم الدّين : 2 / 323 .

وفي حديث الفطرة الآنف الذّكر وصف هذا السّبب في الحجب ؛ إذ المولود يولد على الفطرة وأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه ، فالوالدان هما الخليّة الاجتماعية الألصق بالنّاشئ ، وهما كرمز للمجتمع كلّه يورّثان الأبناء ضلالاتهم في الاعتقاد ، فإذا الفطرة مغشّاة بتلك الضّلالات . ولا يخفى ما للمجتمع عامّة ، وما لخليّة الأسرة منه خاصّة من قوّة التّأثير على الإنسان ، إذ هو محضن الطّفولة الأولى التي تتشكّل فيها التصوّرات والأفكار ، فإذا ما كانت تلك التصوّرات والأفكار المورّثة على ضلال صنعت حاجبا دون الفطرة السّليمة .

وقد وصف القرآن الكريم هذا السّبب في حجب الفطرة وصفا وافيا ، وصوّره من حيث كان عائقا دون دعوات الأنبياء إلى التّوحيد ، وأظهر أنّه كان من أشدّ العوائق استحكاما في النّفوس ، وصدّا عن قبول الحقّ ، ومن ذلك قوله تعالى في وصف المقلّدين لآبئهم في الضّلال : ﴿ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُم ضَالِّين فَهُمْ عَلَى آثَارِهِم يُهْرَعُون ﴾ (الصافات / 70 - 71) ، وقوله فيهم أيضا : ﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُهْتَدُون وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِن نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُقْتَدُون ﴾ (الزخرف/ 22 / 23) ، فهؤلاء القوم بلغت سطوة الموروث من آبائهم على نفوسهم بحيث ضرب غشاوة غابت وراءها فطرتهم الإيمانية عن الوعي ، فإذا هم في الضّلال سادرون ، بل إنّهم بسبب ذلك عن دعوات الحقّ وصيحات الإنذار معرضون .

ولو تأمّلنا في واقع ما يجري من الكفران با لله قديما وحديثا من قِبل الأفراد والجماعات لألفيناه لايخرج في عمومه عن الأسباب الثلاثة الآنفة البيان ؛ ولذلك فإنّه لا جرم أن يفشو الشّرك والجحود في المجتمعات التي يشتدّ فيها الانتماء القبلي في صورته العصبيّة الضّيّقة ، وتلك هي حال المجتمع الجاهلي ، وكذلك فإنّه لا جرم أن يفشو في المجتمعات التي تطغى فيها الشّهوات الماديّة ، وتلك التي يستفحل فيها منزع الاستكبار والافتتان بالذّات ، وذلك هو شأن المجتمع الغربي الذي أصبح فيه الرّفاه المادّي غاية عليا للحياة ، كما تفشّى فيه منزع الاستعلاء الحضاري بل

والعرقي ، وكذلك الافتتان بالعقل واعتباره طريقا وحيدا ا للحقّ والخير ، فقد كان حصاد كلّ ذلك حجب فطرة الإيمان ، وانتشار ظاهرة الكفران .

3 ـ مسالك الوعي بالفطرة الإيمانية :

إنّ الإنسان مطلوب منه في التّكليف الإسلامي أن يكون على وعي معرفي إيماني با لله تعالى وجودا وصفاتٍ ، وذلك على معنى أن تكون فطرته الإيمانية المخلوقة فيه حاضرة في وعيه على سبيل التّصديق في وضوح وجلاء ، دون أيّ غشاوة تحجبها أو غبش يحرّفها ، وإذاما قرنّا هذا التّكليف إلى ما انتهينا إليه سابقا من ثبوت فطريّة الإيمان با لله تبيّن لنا أنّ التّكليف بالإيمان با لله إنّما هو تكليف بتعهّد الفطرة أن تكون حاضرة في الوعي التّصديقي على صفاء ، وأن يعمل الإنسان في سبيل ذلك على إزالة كلّ ما عسى أن يطرأ عليها من تلك الأسباب إذا كانت صافية في منطقة الوعي ، فهو إذن تكليف بالحفاظ على الإيمان الفطري ، وليس تكليفا بالتحصيل الابتدائي لذلك الإيمان .

وليس للإنسان عذر في البقاء على الضّلال الذي تسبّبه غواشي الفطرة تعلّلا بأنّ تلك الغواشي التي تسبّبها أو بعضها علىالأقلّ ليست من كسبه هو ، وإنّما هي مفروضة عليه من خارجه كما يتمثّل في التّوريث الأبوي الاجتماعي لفاسد المعتقدات ، وانتهاء في ذلك إلى التّذرّع بضرب من الجبريّة كثيرا ما كان موقفا اعتذاريا للمنكرين في إنكارهم قديما وحديثا . وإنّما سقط عذر الإنسان في ذلك لأنّه مُكّن من الوسائل التي بها يقدر على مقاومة عوامل الرّان ودفعها للحفاظ على الفطرة ، وهي الوسائل المتمثّلة بالأخصّ في الإرادة الحرّة الممكّنة من القصد إلى المقاومة والدّفع ، وفي العقل الممكّن بالنّظر والتّدبّر من تبديد الغشاوات الطّارئة لتظهر الفطرة بيّنة جليّة ، وفي آيات ا لله المقروءة المذكّرة بعهد الإيمان المركوز في النّفس منذ أخذه ا لله على ذرّية آدم ، وآياته المنظورة الشّاهدة شهادة الشّخوص

على وجود ا لله وصفاته . فـعلى هـذه الأسـباب بُـني التّكليـف ، وانقطـع العـذر في التّمادي على انحجاب الفطرة ، أو في تعريضها للحجب بعدما تكون ظاهرة .

وإذا كان الأمر على نحو ما قرّرنا من أنّ التّكليف بالإيمان با لله هو تكليـف بالمحافظـة علـى الإيمـان الفطـري ، فـأيّ مسـلك علـى الإنسـان أن يسـلكه في سـبيل المحافظة على ذلك الإيمان الفطري أن تحجبه الغواشـي ، أو في سـبيل أن ينفـض عنـه تلك الغواشي الحاجبة إن هي رانت عليه بسبب أو بـآخر مـن الأسـباب الـتي بيّنّاهـا آنفا ؟ لقد اختلف الباحثون في هذا الأمر ، فتنوّعـت أجوبتهـم لتنتهـي إلىآراء عـدّة ترجع في مجملها إلى أربعة مذاهب ، انتصر فيها كلّ إلى مذهب فيمـا لا يخلـو أحيانـا من التّعـصّب ، والحال على ما نحسب أوسع من أن يُقتصر فيه على المسلك الواحـد نفيا لغيره من المسالك أن تكون مداخل إلى معرفة ا لله تعالى . ونـورد تاليـا المذاهـب الأربعة ، ثمّ نعقّب عليها بما نراه حقّا في هذه القضيّة .

أ ـ مسلك البديهة : وقع في كلام بعض الباحثين أنّ مـعرفة وجود ا لله هي معرفة تحصل بالبديهة ، ولا يحتاج الأمر فيها إلى سعي من الإنسان يبذل فيـه جهدا لتحصيلها ، فكما أنّه يعلم ببديهة العقل أنّه هو موجود ، فكذلك يعلم بنفـس المسلك أنّ ا لله موجود ، فمسلكه إذن إلى العلم با لله هو مسلك البديهة .

ومن أبرز ما وقع الاستدلال به على هذا الرّأي هوأنّ الدّعـوة إلى ا لله الـتي جاء بها الأنبياء لم تأت داعية إلى الإيمان بوجود ا لله ، وإنّما جاءت داعية إلى الإيمـان بوحدانيته وبقيّة صفاته ، وذلك ما ذهب إليـه الغـزالي في قولـه : " ... ولهـذا بعـث الأنبياء صلوات ا لله عليهم لدعوة الخلق إلى التّوحيد ليقولـوا : لا إلـه إلاّ ا لله ، ومـا أُمروا ليقولوا : لنا إله وللعالم إله ، فإنّ ذلك كان مجبولا في فطـرة عقولهـم مـن مبـدإ نشوئهم وفي عنفوان شبابهم "[1]، وفي مثل ذلك يقـول الرّاغـب الأصبهـاني : " إنّ ا لله عزّ وجلّ لم يبعث نبيّا قطّ دعا إلى إثبات الخـالق والإقـرار بوجوده ، بـل كلّهـم

(1) الغزالي ـ إحياء علوم الدّين : 1 / 99 .

بُعثوا ليدعـوا إلى معرفـة آلاء الله المؤدّيـة إلى توحيـد الله عـزّ وجـلّ ... ومعلـوم أنّ الإقرار بتوحيد الله تعالى فرع عن الإقرار بإثباته ، فلو كان معرفته سبحانه ممّـا يجب اكتسابها لأمر بها كما أمر بالتّوحيد . " [1]

وقد اعتُرض على هذه الوجهة الفطريّة بأنّ الإيمان بالله تعالى لو كان فطريّا غير مكسوب لما وجد الملحدون المنكرون ؛ وذلك لأنّ ما بـالفطرة لا يتخلّـف ، أمـا وأنّ الملحدين المنكرين كَثُر في القديم وفي الحديـث فـإنّ في هـذا دليـلا علـى بطـلان القول بفطريّة الإيمان بالله .

وممّا يؤيّد ذلك ويعتبر في نفـس الآن اعتراضـا ثانيـا علـى هـذا المسـلك أنّ الشّرع نفسه قد أرشد إلى مسلك آخر في الإيمان بالله وهو مسلك التّدبّـر العقلـي ، بل قد أمر به وحثّ عليه وقطع بـه العـذر في البقـاء علـى الضّـلال وذلـك في آيـات دعت إلى النّظر في الآفاق والأنفس ، وبلغت من الكثرة والاطّـراد مـا يفنّـد القـول بالاقتصار على مسلك البديهة طريقا للعلم بالله ؛ إذ لـو كـان ذلـك العلـم حـاصلا بالبديهة لكلّ النّاس ما دعا القرآن إلى تحصيله بالنّظر الاستدلالي .

وقد ذهب أصحاب هذه الوجهة في ردّ الاعـتراض علـى وجهتهـم بوجـود الملاحدة المنكرين لوجود الله والحال أنّ المعرفـة الضّروريـة البديهيـة لا يطـرأ عليهـا الشّكّ ولا تنالها الرّدّة [2]، ذهبوا إلى أنّ الملاحدة ليسوا في الحقيقـة منكريـن لوجـود الله ، ولكنّهـم ضـالّون في تعيـين الإلـه الفـاعل وفي تحديـد صفاتـه ، وهـو مـا بيّنـه الأصبهاني في قولـه : " فإن قيـل : لـو كـان معرفـة وجـوده ضروريـة لمـا جحـد بـه الملاحدة ، قيل : الملحدة لم يجحدوا أنّ لهم فاعلا فعلهم ، ونـاقلا نقلهـم في الأحـوال المختلفة ، وإنّما يخـالفون الموحّديـن في تعيـين هـذا الفـاعل ، وفي صفاتـه وتوحيـده ،

---

(1) الأصبهاني - الاعتقادات : 35 . وراجع في نفس المعنى : ابن الهمام والقدسي - المسايرة وشرحها : 16 وما بعدها .

(2) راجع هذا الاعتراض في : القاضي عبد الجبّار - شرح الأصول الخمسة : 51 وما بعدها .

وكلّ هذا يُعلم بالاستدلال "[1]. والحقيقة أنّ المنكرين لوجود الله كثيرون في القديم والحديث ، ولا يمكن أن يُعدّ القول بالدّهر أو بالطّبيعة أو بأيّ قوّة مادّيّة أخرى فاعلا في الكون من باب الاعتراف بالوجود الإلهي كما ذكر الرّاغب في ردّه الآنف ، وهذا يدلّ على ضعف في القول بمسلك البديهة في معرفة الله اقتصارا عليه ونفيا لغيره ، حتّى وإن كان ذلك يخصّ معرفة وجوده كما هو عند القائلين بهذه الوجهة ، وإنّما يعني وجود الله بالبديهة أولئك الذين بقيت فطرتهم على سلامتها دون أن تنالها أسباب الحجب كما سنبيّنه بمزيد تفصيل بعد حين .

ب ـ مسلك الشّرع : هو رأي جلّ العلماء من أهل الحديث والفقه ، وخلاصته أنّ الله تعالى لا يُعرف إلاّ من تلقاء الخبر الشّرعي الذي يأتي به الوحي ، فمثلما لا يُعرف المعاد وأحواله إلاّ من طريق الخبر الشّرعي ، فكذلك لا يحصل الإيمان بوجود الله وصفاته إلاّ من ذلك الطّريق نفسه ، دون أن يكون للعقل أو لغيره مدخل في ذلك إلاّ على سبيل التّفهّم لما عُلم بالشّرع .

ولا شكّ أنّ الخبر الشّرعي مسلك صحيح لمعرفة الله ؛ فإنّ النّفس قد تكون عن ربّها غافلة بما طرأ عليها من أسباب الحجب ، فيأتي الخبرالشّرعي منبّها لها من غفلتها ، نافضا عنها بما يرافقه من المعجزات وما يقرع به من النّذر تلك الأسباب الحاجبة ، فتعود فطرة الإيمان جليّة في الوعي بعدما كانت غائبة عنه .

إلاّ أنّ هذا المسلك إذا اعتبر المسلك الوحيد للإيمان بالله كما هو عند سائر القائلين به فإنّ اعتراضات يمكن أن توجّه إليه بهذا الاعتبار ، بل قد وُجّهت إليه بالفعل . ومن أهمّ تلك الاعتراضات أنّ خبر الشّرع هو خبر مُعلم بوجود الله ، وليس لذلك الإعلام سلطان على كلّ النّفوس بحيث يحصل فيها جميعا الإيمان بمجرّد الإعلام ، بل إنّ بعضها قد لا يكون منفعلا بذلك الإعلام انفعال إيمان حتّى وإن توفّرت الإرادة القاصدة إليه ؛ وذلك إمّا بسبب راجع إلى طبيعة النّفوس ذاتها في

---

(1) الرّاغب الأصبهاني ـ الاعتقادات : 38 .

استحكام الرّان عليها فلا يوقظها موقظ من إنذارات الوحي ، أو بسبب راجع إلى طريقة وصول الوحي إلى الأسماع ، فقد تكون طريقة غير مباشرة باعتبار الزّمان أو باعتبار اللّغة أو باعتبار الدّعاة المبلّغين أو باعتبار العلم بالمعجزة ، فلذلك كلّه أثره في الانفعال الإيماني بالشّرع فيما يتعلّق بوجود ا لله ممّا قد يقوم به عذر في عدم حصول ذلك الإيمان بمجرّد السّماع الشّرعي بالنّسبة لبعض النّاس ، فلا يكون إذن هذا المسلك مُلزما لكافّة النّاس .

ومن تلك الاعتراضات أيضا ما أوردناه آنفا مُوَجّها إلى مسلك البديهة ، وهو أنّ الشّرع نفسه وجّه النّاس بعد إعلامهم بخبر الوحي إلى سلوك مسلك النّظر الاستدلالي بالتّفكّر في الأنفس والآفاق ، فكيف يوجّه الى ذلك المسلك توجيه الأمر الواجب إذا لم يكن طريقا مُفيدا للعلم با لله تعالى ؟ إنّ هذا المعنى استثمره ابن رشد فأورده نقدا شديدا لأصحاب هذه الوجهة حيث قال : " قالوا إنّ طريق معرفة وجود ا لله تعالى هو السّمع لا العقل ... وهذه الفرقة الضّالّة الظّاهر من أمرها أنّها مقصّرة عن مقصود الشّرع في الطّريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود ا لله تعالى ، ودعاهم من قِبَلها إلى الإقرار به ، وذلك أنّه يظهر من غير ما آية من كتاب ا لله تعالى أنّه دعا النّاس فيها إلى التّصديق بوجود الباري سبحانه بأدلّة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذي خَلَقَكُمْ والَّذين مِن قَبْلِكُم ﴾ (البقرة / 21) ... إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى " [1].

هـ - **مسلك الإشراق :** وهو المسلك الذي اختاره قوم من الصّوفية ، فقالوا : إنّ معرفة ا لله لا تحصل بالخبر الشّرعي ولا بالنّظر العقلي ، وإنّما هي تتمّ بطريق تصفية الرّوح ، وتجريدها من عوارض الشّهوة ، حتّى تصبح من النّقاء والشّفافية بحيث يشرق عليها نور المعرفة با لله ، فهذا المسلك هو إذن مسلك

---

(1) ابن رشد - مناهج الأدلّة : 135 .

المجاهدة النّفسية الذي تروّض فيه النّفس بقهر الشّهوات الماديّة ، ومغالبة الأمراض والرّذائل الباطنية ، ممّا يثمر فيها درجة من الخلوص فتفيض عليها معرفة ا لله بصفة تلقائيّة دون كدّ بالنّظر الاستدلالي أو تدبّر عقلي . وقد سمىّ الرّاغب الأصبهاني المعرفة الحاصلة بهذا المسلك بالمعرفة الموهبية ، وقال في وصفها : إنّها العلم الذي " يخصّ ا لله به أنبياءه وبعض أوليائه ، وليحصل للأولياء يجب تعرّضهم إليه تعالى بتعاطي العبادات الصّادقة فرضها ونفلها ، وبنفض الأرجاس والأنجاس النّفسية من الهوى والشّهوة والحسد والنّفاق والرّياء والغضب وسائر الرّذائل ، فمن تعاطى تلك وتجنّب هذا فجدير أن يكتب ا لله في قلبه الإيمان ويؤيّده بنوره " [1].

وممّا انتصر به أصحاب هذا المسلك في الرّدّ على من نفى أن يكون العلم حاصلا بطريق الأعمال الرّياضية ، وحصرطريقه في النّظر قولهم : " إنّ المعارف الحقيقية لا تحصل إلاّ بصحّة النّظر ، وصحّة النّظر لا تحصل إلاّ بصحّة البصيرة ، وصحّة البصيرة لا تحصل إلاّ بزوال رجاسة النّفس " [2] ، فيكون إذن طريق التّصفية النّفسية هو الباب لكلّ طريق غيره ، فهو المسلك الحقيقي لمعرفة ا لله .

وقد واجه هذا المسلك اعتراضات من قِبل الكثير من الباحثين ، بعضها توجّه بالإبطال إلى أن يكون هو المسلك الوحيد لمعرفة ا لله ، وبعضها توجّه بالإبطال إلى أن يكون مسلكا لتلك المعرفة على وجه الإطلاق . ومن تلك الاعتراضات أنّ طريق التّريّض ليس هي بالطّريق التي تصلح مسلكا لعامّة النّاس ، وذلك لما تتطلّبه من شدّة الحزم مع النّفس ، وقسوة الصّبر في مقاومتها ، وأكثر النّاس بحكم العادة لا يقوون على الوفاء بهذه الالتزامات الجهاديّة على الوجه الذي يفضي إلى المُبتغى ،

---

(1) الرّاغب الأصبهاني ـ الاعتقادات : 92 . ويجدر أن ننبّه هنا إلى أنّ الرّاغب يقصد بهذه المعرفة الموهبية ما فوق المعرفة العاديّة بوجود ا لله تعالى ممّا يندرج في مقامات القرب من ا لله تعالى ، أمّا تلك العاديّة فهي تحصل لدى عامّة النّاس بالبديهة كما سنشير إليه بعد حين .

(2) نفس المصدر : 93 .

ولذلك فإنّ الرّاغب الأصبهاني في قوله الآنف الذّكر قال إنّه مسلك الأنبياء والأولياء ، وقليل ما هم بالنّسبة لسائر النّاس . وكذلك فإنّه إذا كان الحائر الباحث عن الحقيقة ، المتشوّق إلى الوصول إليها ، واجدا في نفسه من العزم ما يدفع به إلى سلوك هذا المسلك ، وإلى تحمّل مستلزماته الجهادية ، فإنّ المنكر لوجود ا لله الموطّد لنفسه على هذا الموقف الإنكاري لا يرد على نفسه هذا المسلك ، وليس في ذاته بحسب الطّبع ما يدفعه إليه شأن ما رُكّب فيه خِلقةً من داعية النّظر والتّدبّر . ومن هذا وذاك قد يتكوّن للإنسان عذر إذا هو انصرف عن هذه الطّريق ، فلا تكون بها حجّة عليه ، وخاصّة فيما يتعلّق بمعرفة ا لله تعالى في وجوده ، وهي المدخل إلى معرفته في سائر درجاتها الأخرى .

وأمّا ما قيل من أنّ هذا المسلك هو الأصل لمسلك النّظر العقلي ؛ لأنّ النّظر العقلي مشروط في إثماره العلم بضرب من مقاومة الشّهوات ، إذ هي حينما تستبدّ بالإنسان تعطّل العقل عن أن يقوم بدوره في الإدراك كما ذكرناه آنفا من كلام الأصبهاني ، فقد قال في نقضه ابن رشد وهو من المعارضين لمسلك الإشراق : " نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشّهوات شرطا في صحّة النّظر ، مثلما تكون الصّحّة شرطا في ذلك ، لا أنّ إماتة الشّهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطا فيها ، كما أنّ الصّحّة شرط في التّعلّم وإن كانت ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهة دعا الشّرع إلى هذه الطّريقة [طريقة مقاومة الشّهوات] وحثّ عليها في جملتها حثّا ، أعني على العمل لا أنّها كافية بنفسها كما ظنّ القوم " [1]. ومن البيّن أنّ هذا النّقض لا يتوجّه إلاّ إلى شقّ من القائلين بمسلك الإشراق ، أمّا أولئك الذين يجعلون الرّياضة النّفسية شرطا في صحّة النّظر ـ والرّاغب أحدهم ـ فلا يتوجّه إليهم هذا الاعتراض ، فيبقى رأيهم أقرب إلى القبول إذ استبداد الشهّوات بالنّفس صارفة لداعية النّظر ، ومخلّة بشروط إثماره حينما يجري به العقل .

---

(1) ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 150 .

د ـ مسلك النّظر : وهو المسلك الذي مال إليه أكثر الباحثين من علماء العقيدة [1]، وخلاصته أنّ معرفة الله تعالى مسلكها النّظر العقلي القائم على الاستدلال ، فما يرين على النّفس من الأسباب الحاجبة للفطرة يكون السّبيل إلى نقضها التّفكّر بالعقل في آيات الكون والنّفس ، وبذلك النّقض تظهر الفطرة الإيمانية جليّة ، ويستعيد المتفكّر الوعي بها بعدما كانت محجوبة بالأسباب التي مرّ بيانها . ومُتَمسَّك أصحاب هذا الرّأي أمران أساسيان :

الأوّل ، أنّ القرآن الكريم أرشد النّاس إلى معرفة الله بطريق التّدبّر في الأنفس والآفاق ، وحثّهم على سلوك هذا الطّريق ، وشدّد النّكير على من فرّط في معرفة الله بتنكّبه عنه ، وقد بلغت الآيات القرآنية في ذلك من الكثرة والاطّراد مبلغا يورّث يقينا بأنّ مسلك العقل في معرفة الله هو المسلك الذي ينبغي أن يُعتمد بحكم الشّرع نفسه ، وإلاّ فما معنى أن يأمر القرآن الكريم به ، ويحثّ عليه حثّا ، ويلوم في تقريعٍ المعرض عنه ؟

ومن الآيات التي تُعتبر دليلا في ذلك قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ ﴾ (إبرهيم / 10) ، ففي الآية دعوة ضمنية للنّظر العقلي في السّماوات والأرض لتحصيل العلم اليقيني بالله تعالى ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ قُلِ انْظُرُوا مَاذا فِي السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرَ عَنْ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُون ﴾ (يونس / 101) ، فهذا أمر بالتّدبّر العقلي للوصول إلى الإيمان بالله ، وأمّا أولئك الذين لم تُغن عنهم الآيات في الوصول إلى ذلك الإيمان ، فإنّ ذلك ليس بسبب انعدام تمكّنهم من ذلك ، ولكن بسبب أنّهم لم يتّجهوا بإرادتهم الحرّة إلىالنّظر الذي دُعُواإليه بشروطه الصّحيحة ، وكان الله تعالى يعلم منذ الأزل أنّهم سيكونون في ذلك الموقف الإنكاري من تِلقاء ذلك السّبب ، وهؤلاء هم الذين

---

(1) يقول بهذا المسلك سائر الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ،كما يذهب إليه ابن رشد وسائر الفلاسفة الإسلاميين . راجع : ابن رشد : مناهج الأدلّة : 133 وما بعدها .

قرّعهم ا لله تعالى لعدم استجابتهم للأمر بالنّظر فقال فيهم : ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُون بِها وَلَهُم آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولئك كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُم الغَافِلُون ﴾ (الأعراف / 179) ، فغفلتهم إنّما هي انصرافهم عن آيلت ا لله أن يتدبّروها بالعقل كما أُرشدوا إليه ليؤمنوا با لله تعالى .

والثاني ، أنّ العقل عامّ في النّاس بحسب الخِلقة وذلك في الحدّ الأدنى الذي يُمكّن من النّظر لاستنتاج العلّة الخفيّة من المعلول الظّاهر ، ومهما وقع من اختلاف في تقدير مدى الطّاقة العقلية في إدراك الحقيقة ، فإنّ الاتّفاق منعقد على هذا الحدّ من الإدراك القائم على العلّيّة ، وهو ما يفسّره الأمر القرآني بالتّدبّر متّجها إلى كافّة النّاس ، ولو لم يكن ذلك القدر حاصلا عند كافّة النّاس ما كان الخطاب القرآني عامّا فيهم .

والنّظر الاستدلالي المقصود في هذا المسلك ليس هو النّظر المركّب المتّصف بالتّحريز والتّقرير والعمق الذي يسلكه أهل التّخصّص من العلماء والباحثين ، وإنّما هو مطلق النّظر الذي يدخل فيه النّظر البسيط القائم على ظواهر المحسوس في استنتاج مباشر للعلّة من معلولاتها الظّاهرة ، وأيّ نوع من النّوعين تمّت به معرفة ا لله بحسب استعداد النّاظر فهو مُجزٍ ، وهو مندرج ضمن مسلك النّظر ، وذلك ما نبّه إليه الجرجاني في قوله : " والحاصل أنّ المعرفة [أي معرفة ا لله الحاصلة بالنّظر] على وجهين : أحدهما فرض عين ، وهو حاصل للعوامّ الذين قُرِّروا على إيمانهم والآخر فرض كفاية ، وهو حاصل لعلماء الأعصار "[1]. وفي نفس هذا المعنى يقول ابن رشد في انتصاره لمسلك النّظر على دلالتي العناية والاختراع : " تبيّن أنّ هاتين الطّريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواصّ ، وأعني بالخواصّ العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنّما الاختلاف بين المعرفتين في التّفصيل ، أعني أنّ الجمهور يقتصرو ن من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدرك بالمعرفة الأولى المبنيّة على الحسّ ،

---

(1) الجرجاني ـ شرح المواقف : 1 / 114 .

وأمّا العلماء فيزيدون على ما يُدرَك من هذه الأشياء بالحسّ ما يُدرَك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع " [1]، فيكون إذن مسلك النّظر لمعرفة ا لله مسلكا متاحالكافّـة النّاس ، وإن اختلفت أقدارهم في الدّرجة التي يكون عليها النّظر الاستدلالي [2].

هـ - تعقيب على المسالك: لا نرى من الحقّ أن يُقال إنّ ا لله تعالى لا يُعرف إلاّ من مسلك واحد يالنّسبة لكلّ النّاس ، وأنّ كلّ المسالك الأخرى إليه هي مسالك باطلة غير موصّلة إلى لإيمان به ، ومن ذهب إلى هذا الحصـر نحسب أنّه جانب الصّواب ؛ وذلك لأنّ ا لله كلّف النّاس بالإيمان ، ولم يكن ذلك التّكليف يتضمّن طريقا معيّنا لا يكـون مقبولا إلاّ إذا حصل من جهته وإن كان هدى إلى طريق التّدبّر فذلك على سبيل الإرشاد فحسب ، فدلّ ذلك على أنّ هذا الإيمان ليس مشروطا بمسلك معيّن ، بل يجزي فيه أيّ مسلك حصل منه . ولعلّ هذا هومقصد ابن حزم في تعليقه على من اشترط في الإيمان مسلك النّظر الاستدلالي إذ يقول : " ... فصحّ أنّ من استدلّ فحسن ، ومن وفّقه ا لله تعالى للإسلام بنشأة أو باتّباع امرئ واعتقده اعتقادا صحيحا ونطق به لسانه فهو مؤمن عند ا لله عزّ وجلّ لأنّه فعل ما أمره ا لله تعالى به " [3]. وفي نفس هذا المعنى يعلّق صاحب المواقف

---

(1) ابن رشد - مناهج الأدلّة : 155 .

(2) راجع اعتراضاتٍ على هذا المسلك والرّدّ عليها في : الإيجي والجرجاني - المواقف وشرحه : 1 / 114 . وحريّ أن ننبّه في هذا المقام إلىأنّ هذه المسألة ، أي القول بمسلك النّظر طريقا لمعرفة ا لله ليست هي نفسها مسألة البحث في وجوب العلم با لله أهو وجوب من قِبل الشّرع كما هو رأي الأشاعرة ، أم هو وجوب من قِبل العقل كما يذهب إليه المعتزلة بتوسّع والماتريدية بتضييق ، فقضيّة الحال تبحث في معرفة ا لله بأيّ مسلك تكون ، وذلك بعد إقرار أنّها واجبة سواء بالشّرع أو بالعقل ، ولذلك فإنّ الأشاعرة والمعتزلة اختلفا في ا لموجب لمعرفة ا لله ، ولكن ا تّفقا في المسلك الذي به تكون . راجع في هذه المسائل : الإيجي والجرجاني - المواقف وشرحه : 1 / 111 وما بعدها .

(3) ابن حزم - كتاب الدّرّة فيما يجب اعتقاده : 391 .

وشارحه بالقول : " من عرف الله بغيره [أي بغير طريق النّظر] من الطّرق النّادرة التي توصّل إلى معرفته لم يجب النّظر عليه " [1].

وقد خلق الله النّاس طباعا مختلفة في استعداداتهم للمعارف ، تيسيرا لهم ورحمة بهم فيما كلّفهم به من الإيمان ، وذلك حتّى يتسنّى لكلٍّ أن يسلك للإيمان مسلكا يسوقه إليه طبعه في الاستعداد لمعرفة الله . فربّ إنسان سلمت فطرته الإيمانية من أن تنالها أسباب الحجب ، فإذا هو يعي إيمانه بالله بطريق الفطرة دون سعي إليه بطرق مكسوبة من نظر أو غيره . وربّ إنسان آخر كان على طبيعة من العواطف والأحاسيس المرهفة ، فإذا هو وإن ران على قلبه ماغشّى فطرته إلاّ أنّه لّما تقرعه لافحات النّذر من الوحي ، أو تنفحُه الوعود والبشائر الواردة فيه فإنّه يستجيب للانفعال بها في يسر ، فتُسقط اللّفحات والنّفحات ما وقع على القلب من الرّان ، وتعود فطرته الإيمانية إلى الوعي من طريق هذا المسلك الشّرعي . وربّ ثالث برّحت به الحيرة في بحثه عن الحقيقة ، واشتدّ به الشّوق إليها ، فنشأ في نفسه من العزم على المجاهدة ما دفع به في طريق الرّياضة النّفسية متحمّلا لمشاقّها وصابرا على مطالبها حتّى فُتح عليه بمعرفة الله من تِلقاء كشف أشرقت به في نفسه ، فإذا هو مؤمن من هذه الطّريق . وقد يوجد من النّاس من يختلف طبعه عن هذه الطّباع ، ولا يكون له من سبيل في المعارف إلاّ النّظر العقلي ، فمسلكه إلى الإيمان بالله هو إذن مسلك الاستدلال بالتّدبّر في الآفاق والأنفس .

إلاّ أنّه إذا كانت سائر المسالك إلى معرفة الله ليست متاحة لعامّة النّاس ، وليس أيٌّ منها مقدورا لجميعهم ، فإنّ مسلك النّظر ليس كذلك ، بل هو مقدور لجميع النّاس على اختلاف درجاتهم فيه كما مرّ بيانه ؛ ولذلك فإنّ العذر في الجحود إذا صحّ أن يقوم بالنّسبة لأيّ مسلك آخر فإنّه ينقطع للجميع بالنّسبة لهذا المسلك ، وبه وحده تقوم الحجّة على الخلق في حال التّمادي على الكفران ، ولهذا

---

(1) الإيجي والجرجاني ــ المواقف وشرحه : 1 / 114 .

السّبب فإنّ القرآن الكريم وجّه إليه من لم يحصل له إيمان با لله ، وجعله حجّة عليه كما بيّناه ، وفي تأكيد هذا المعنى جاء في كتاب المواقف وشرحه أنّه " لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلاّ النّظر ... وأمّا التّصفية كما هو حقّها فتحتاج إلى مجاهدات شاقّة ومخاطرات كثيرة قلّ ما يفي بها المزاج ، فهي في حكم ما لا يكون مقدورا ، أو قلنا : نخصّه ـ أي وجوب النّظر ـ في المعرفة بمن لا طريق له إليها إلاّ النّظر ، وذلك بأن لا يكون متمكّنا إلاّ منه كجمهور النّاس " [1].

إن الإيمان با لله هو إذن مطلوب من الإنسان أن يكون حاصلا في وعيه على وجهه الصّحيح ، فإن كان حاصلا في ذلك الوعي بأصل الفطرة فهو يجزيه ، وإن لم يكن سعى إليه من أيّ طريق تيسّر له بحسب ظروفه واستعداداته ، فإن لم يسعْه مدخل آخر إليه كان مدخل النّظر الاستدلالي يسَعُه ، فهو إذن مُلزَم به ، مقطوع الحجّة بقدرته عليه ، وذلك فيما يشبه تكليف أفراد مختلفين بتحصيل أغراض من محلّ معيّن له أبواب مختلفة الأحجام والمقاييس ، فهؤلاء الأفراد يجزي كلاّ منهم أن يحصّل أغراضه بالدّخول إلى المحلّ من أيّ باب ناسبه في حجمه ومقياسه ، وثمّة باب من تلك الأبواب يناسب في قياسه وحجمه كلّ الأفراد ، فإذا بعضهم أو كلّهم لم تسعهم الأبواب الأخرى فإنّ هذا الباب يسعهم جميعا ، وبه تنقطع أعذارهم إذا هم قصّروا في تحصيل أغراضهم من المحلّ ، فكذلك الأمر في الإيمان با لله ، فمن حصّل هذا الإيمان بأيّ مسلك من المسالك فهو مُجزيه ، وإلاّ تعيّن في حقّه مسلك النّظر ، وكان مسؤولا بمقتضاه ، منقطع العذر به [2].

---

(1) نفس المصدر والصفحة .

(2) إنّ الإيمان با لله تعالى المقصود تحصيله في هذه المسالك إنّما هو الإيمان بوجوده وثبوت صفات الكمال له إجمالا ، وأمّا الإيمان بالصّفات على وجه التّفصيل ، فإنّه لا قِبل للإنسان بتحصيله إلاّ من طريق البيان الشّرعي ، وهذا محلّ ا تّفاق من قِبل سائر العلماء والباحثين في العقيدة .

4 ـ مسلك النّظر في القرآن الكريم :

لّما كان هذا المسلك هو المسلك المقدور لكافّـة النّـاس ، ولّما كـان بسـبب ذلك مُلزما قاطعا للعذر ، فإنّ القرآن الكريم قد أولاه عناية فائقة بالبيان والتّوصيف والإرشاد إلى القواعد والضّوابط ، وذلك من خلال توجيهات نظريـة ، ومـن خـلال نماذج عملية في النّظر والاحتجاج على حدّ سواء . ولذلـك فإنّـه يحسـن أن يُلتمـس هذا المسلك في قواعده وضوابطه من القرآن الكريم ، فإنّه الأهدى إلى سُبل الحـقّ ، وكلّ ما سواه فهو تبع له . والبيان القرآني في هـذا الشّـأن إذا مـا تُـتُبّع بالاسـتقراء ألفي يضبط النّظر الاستدلالي على درجتين : الأولى يبيّـن فيهـا مُعِـدّات الاسـتدلال وشروطه ، والثانية يبيّن فيها طرقه وقواعده . وفيما يلي نعرض هذين العنصرين جمعا في الاستنتاج بين الإرشاد النّظري وبين الأنموذج العملي .

أ ـ مُعِدّات النظر الاستدلالي : إنّ النّظر الاستدلالي يكون بالعقل ، وقد تأتي على العقل عوامل تعوقـه عـن أداء وظيفتـه في النّظـر ، فإذا هـو خـامل لا يقصد إلى النّظر أصلا ، أو هو ينظر نظرا فاسدا فلا يكون لـه مبلـغٌ إلى المعرفـة لا في هذا ولا في ذاك ؛ ولذلك جاء القـرآن الكريـم ينبّـه إلى هـذه العوائـق ، ويدعـو إلى إعداد العقل بشروط تمكّنه من ممارسة النّظر الصّحيح ليصل إلى المعرفة الإيمانيـة ، أو بالأحرى ليقدر على إزالة الرّواسب التي غشّت فطرة الإيمان ، فتبدو تلك الفطرة في الوعي جليّة كما خلق عليه الإنسان . وترجع مُعِدّات النّظر التي أرشد إليها القـرآن الكريم في معرض تنوّعها إلى أمرين أساسيين :

أوّلا ـ تحرير العقل : حرّض القرآن الكريم على تحرير العقل من كلّ ما من شأنه أن يكبّله بإلزامات مسـبقة تحـدّد وجهتـه في قناعـات معيّنـة يثبـت عليهـا ، فينصـرف عـن الحركـة الحـرّة في النّظـر ، تلـك الحركـة الـتي تتعـامل مـع المعطيـات الموضوعية مباشرة ، ومنهـا يصـل إلى الحقيقـة بـالتّدبّر الاسـتدلالي . وأهـمّ مـا دعـا

القرآن إلى التحرّر منه عائقان أساسيان كثيرا ما يكون العقل عرضة لسطوتهما فيعيقانه دون النّظر المفضي إلى الإيمان .

أولهما الموروثات المضلّلة المنحدرة من الآباء ، وهي تلك التي جمد عليها العقل بالتّقليد فأصبحت تُعيقه عن النّظر بموضوعية في كلّ ما يُعرض عليه ، فقد دعا القرآن الكريم إلى التحرّر من هذه الموروثات ، وأنكر إنكارا شديدا على أولئك الذين أعرضوا عن الحقّ الذي دُعوا إليه بسبب تشبّثهم بماوجدوا عليه آباءهم باعتبار أنّه موروث فحسب ، دون التفات بالتّأمّل إلى ما يرد مخالفا له من الرّأي ، وشنّع بهذا الموقف تشنيعا شديدا مبيّنا سفهه ومُزريا به ، وذلك في قصد واضح إلى حمل النّاس بأساليب مختلفة على تحرير العقول من المسلّمات الموروثة التي تستمدُ حقّيتها من مجرّد الوراثة .

وقد وردت في هذه المعاني آيات كثيرة تصوّر موقف المقلّدين عندما يُدعون إلى الإيمان ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ (لقمان / 21) ، وقوله : ﴿ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَ جَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُون قُلْ أَوَلَوْ جِئتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْه آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُون ﴾ (الزخرف / 23 - 24) وقوله : ﴿ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آ بَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُم لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُون ﴾ (البقرة / 170) ، ففي هذا الاستنكار التّسفيهي لهذاالموقف دعوةٌ إلى التّحرّر العقلي من سطوة الموروثات ، والتّعامل مع ما يعرض من الأطاريح بما يقتضيه التّدبّر الصّحيح المفضي إلى قَبول الحقّ ورفض الباطل (1) .

---

(1) راجع في هذه المسألة : محمد يوسف موسى ـ القرآن والفلسفة : 53 ، ورؤوف شلبي ـ منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية : 7 ، وعرفان عبد الحميد ـ الفلسفة في الإسلام : 54 .

وثانيهما الهوى الذي يميل بالعقل عن طريق التّفكّر ليصل به إلى تقرير أحكام لا تقوم على أساس من الحجّة ، بل تحصل بمجرّد التّشهّي ، فقد جاء في القرآن الكريم دعوة مؤكّدة إلى مخالفة الهوى وعدم الرّكون إليه ، لما ينجم عن ذلك من الوقوع في الضّلال ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ فَلاَ تَتَّبِعُوا الهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا ﴾ (النساء / 135) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِين كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا والَّذِين لاَ يُؤْمِنُونَ بالآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُون ﴾ (المائدة / 150) . كما جاء في القرآن أيضا نكير شديد على أولئك الذين جعلوا من أهوائهم سلطانا على عقولهم فوقعوا في الضّلال لميلهم عن الاستدلال إلى التّشهّي ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ ا الله عَلَى عِلْمٍ ﴾ (الجاثية / 23) ، وفي قوله تعالى : ﴿ أُوْلَئك الذين طَبَعَ ا اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم واتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) (محمد / 16) ، وقوله أيضا : ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ ا اللهِ ﴾ (القصص / 50) ، ففي هذه الآيات بيان لما للهوى من دور في صدّ العقل عن النّظر الصّحيح المفضي إلى الحقّ ، والإيقاع في فاسد المعتقدات ، وفي ذلك دعوة إلى التّحرّر من هذا الهوى المضلّ ليتّجه العقل إلى النّظر الحرّ [1] .

ثانيا - استنفار العقل للنّظر : قد يكون العقل متحرّرا من العوائق الآنفة البيان ، ولكنّه مع ذلك فإنّه لايتحرّك ليمارس النّظر ، بل يبقى في حال من الخمول والكسل ، متعطّلا عن أداء وظيفته التي من أجلها خُلق ، وفي هذه الحال فإنّه لايكون له بلوغ إلى معرفة الحقائق وعلى رأسها حقيقة الوجود الإلهي لما يكون سادرا فيه من الغفلة حتّى وإن كانت تلك الحقائق قريبة المنال منه بحيث لا يحتاج تحصيلها إلاّ إلى تأمّل قريب يقوم فيه العقل بوظيفته في النّظر .

ولهذا السّبب فإنّ القرآن الكريم صاح بالنّاس صيحة شديدة كي يوقظ عقولهم من سبات الكسل والغفلة ، فيوجّهوه بما أوتوا من حرّيّة الإرادة في طريق

---

(1) راجع : ابن عاشور - التحرير والتّنوير : 19 / 34 .

النّظر والتّدبّر ، حتّى إذا ما انطلق في تلك الطّريق وأخذ بشـروطها المنهجيّة حصّل العلم با لله ، وقد وردت هذه الصّيحة في آيـات كثيرة ، منهـا قولـه تعـالى : ﴿ قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ ﴾ (يونـس / 101) ، وقولـه تعـالى : ﴿ وَفِي أنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُون ﴾ (الذاريـات / 21) ، وقولـه تعالى : ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ ا للهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتفكَّرُون ﴾ (البقرة / 266) .

كما جاء القرآن الكريم أيضا يشـدّد النّكير على أولائك الذين عطّلوا عقولهم عن وظيفة النّظر ، واستسلموا للكسل والخمول ، معتبرا إيّـاهم مقصّرين في تحقيق إنسانيتهم المتقوّمة أساسا بالعقل ، متقهقرين عن تلك المرتبة الـتي هي مناط الشّرف والتّكريم إلى مرتبة الأنعام التي لم تشرّف بعقل ، والحال أنّهم يملكون من الإرادة ما به يقدرون على التّوجّه إلى تحريك العقول بالنّظر ، فلا يكون لهم العذر في البقاء على الغفلة والسّكون ، ومن ذلك ما جـاء في قولـه تعـالى : ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَـا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَام بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُم الغَافِلُون ﴾ (الأعـراف / 179) ، وقولـه تعـالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُون إِنْ هُمْ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبيلا ﴾ (الفرقان / 44) .

إنّ هذه الصّيحة القرآنيـة بـالعقول أن تتّجه في مسلك التّدبّـر ، وهـذا التّقريع لمن بقي عل حال الغفلة يشكّلان معا استنفارا للعقل أن يمـارس وظيفته الـتي من أجلها خلق ، وتلك خطوة منهجية في سبيل تحصيل الإيمان با لله ، إذهي مندرجـة ضمن تهيئة العقل ليقوم بدوره في النّظر الاستدلالي . وإذا مـا تحرّر العقل من المعيقات التي تعوقه عن الانطلاق أو من شأنها أن تحرّف وجهته إذا مـا انطلق ، ثـمّ نفر بداعي الإرادة للتّدبّر في الآيات ، فإنّه يكون قد قطع المرحلة الأولى من المنهجيّة القرآنية في النّظر الاستدلالي ، وتتلوها المرحلة الثانية التي بيّنها القرآن الكريم على نحو ما نورده تاليا .

ب ـ قواعد النّظر الاستدلالي : حينما يضحي العقل مستعدًا للنّظر الاستدلالي في سبيل الإيمان با لله فإنّه قد تختلط أمامه السّبل مع توفّر الاستعداد ، فإذا هو يُخطئ طريق الحقّ ؛ ولذلك فإنّ القرآن الكريم بعد إعداد العقل للنّظر أرشده إلى قواعد إجرائيّة عملية من شأنها أن توجّه التّفكّر بحيث ينتهي إلي إدراك الحقّ . وقد جاء ذلك الإرشاد على هيئة توجيهات نظريّة حينا ، وعلى هيئة نماذج عمليّة في الاستدلال حينا آخر ، ومن هذا وذاك نستنتج جملة من القواعد في النّظرلعلّ من أهمّها ما يلي :

أوّلا ـ الاستدلال العلّي : ويكون بالنّظر في الآثار المبثوثة في الكون من حيث حدوثها ومن حيث نظامها ، وذلك للوصول منها إلى الإيمان بعلّة وجودها المؤثّرة فيها ، وذلك هو ا لله تعالى ، فيكون النّظر إذن بالانتقال الاستنتاجي من الأثر إلى المؤثّر أو من المعلول إلى العلّة . ولعلّ هذه القاعدة هي الأكثر انتشارا في القرآن الكريم : حثّا على استعمالها ، وضربا للأمثال فيها ؛ وذلك لأنّهاالأقرب إلى فطرة الإنسان في قوامه العقلي المبني على مبدإ العلّية ، كما أنّهاتشهد بها تجربته الحسّيّة في مشاهدة نشوء الأشياء بعضها من بعض باطّرادخلال حياته اليومية .

ومن أمثلة هذه القاعدة قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حتَى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾ (فصلت / 53) ، وقوله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴾ (ق / 6 ـ 7) ، فالآيات المختلفة في الأنفس والآفاق قد هُيِّئت من قِبل ا لله تعالى بحيث يبرز فيها مظهر المعلولية ظاهرا لعيان النّاس وعقولهم ، وهي بذلك كأنّما تدعو تلك العيون والعقول لتشهد لها بوجود علّتها متمثّلا في وجود ا لله تعالى ، فالمعنى التّكويني في الآيتين ظاهرا في المعلولية في خلق ا لله التي أُبرزت فيهما إنّما هولدفع العقل كي يعرف وجود ا لله من التّأمّل في مخلوقاته .

وعلى سبيل المقابلة فإنّ القرآن الكريم كما وجّه العقل لمعرفة ا لله تعالى من المخلوقات من جهة معلوليتها له ، فإنّه وجّهه أيضا ليعلم أنّ هذه المعلولية منفيّة عن سواه بالتّأمّل في سائر الموجودات من جهة ما عليها من ضعف وعجز ، وذلك مثل ما جاء في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ا للهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَه وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَ يَسْتَنْقِذُوه مِنْهُ ﴾ (الحج / 72 ــ 73) ، فالتّأمّل في الموجودات من جهة علّتها يفضي إلى نفي علّيتها لأيّ شيء من الموجودات المشاهدة أوّلا ، ثمّ إلى إثبات هذه العلّية لله تعالى ثانيا ، وتلك هي قاعدة العلّيّة التي وجّه إليها القرآن الكريم العقول للوصول إلى معرفة ا لله .

ب ـ الاستدلال بالشّهود : تعني هذه القاعدة النّظر في ظواهر وأحداث مشهودة للاستدلال بها على إمكان حدوث أمثالها ممّا هو غير مشهود ، فإنّ العقل إذا سلّم بأمر لشهوده ، فإنّه لا يملك إلاّ أن يسلّم بما هو مثله وهو غائب . ومن التّوجيهات القرآ نية في هذه القاعدة قوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي العِظَامَ وَهْيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الذي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٍ ﴾ (يس / 78 ــ 79) ، وقوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَهَ الذي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ المَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ ﴾ (الأحقاف / 33) ، فما هو مشهود للنّاس من القدرة الإلهيّة على خلق الإنسان ابتداء ، وعلى خلق كلّ ما في السّماوات والأرض كفيل بأن يقنع العقل بإمكان أن يعيد ا لله النّاس للحياة وأن يبعثهم في حياة أخرى للحساب ، إذ أنّ هذا المشهود يماثل ذلك الغائب ، بل هو أعظم منه ، فهو إذن ممكن مثله .

وإذا كانت هذه القاعدة الاستدلاليّة تستعمل بكثرة في الإيمان بالمغيّبات السّمعية مثلما جاء في الآيتين السّالفتين ، إلاّ أنّها يمكن أن تستعمل في الإيمان عامّة بما فيه الإيمان بوجود ا لله وصفاته ، وذلك كأن يقع النّظر فيما هو مشهود من مظاهر القدرة الإلهية في الموجودات الواقعة ، فيُستدلّ من ذلك على أنّ تلك القدرة

عامّة في شمولها لكلّ ما هو ممكن ، سواء كان واقعا بالفعل أو لم يكن واقعا . وفي الآية الثانية التي أوردناها آنفا ما يفيد هذا المعنى من عموم القدرة الإلهية ، مع إفادتها لإمكان الإحياء بعد الموت والبعث للحساب .

هـ - الاستدلال بالتّرجيح : وهو أن يتأمّل العقل في الموجودات من حيث هي موجودات ممكنة ، أي أنّها كان يمكن أن لا تكون ، أو تكون موجودات غيرها ، ويتأمّل في الأحداث من حيث إنّها كان يمكن أن تحدث أحداث غيرها بديلا عنها ، ثمّ ينتقل من إدراك ذلك التّساوي في إمكان وجود الموجودات وحدوث الأحداث وعدم وجودها ، والتّساوي في إمكان وجودها وإمكان وجود بدائلها ، وذلك لإدراك أنّ وراء وجود الموجودات وحدوث الأحداث مرجِّحا رجّح وجودها وحدوثها على العدم وعلى وجود بدائلها ، فيكون العقل إذن منتقلا من ملاحظة التّرجيح الذي تكون به الموجودات والأحداث الواقعة إلى المرجّح الذي رجّح وجودها على عدمها وعدم بدائلها .

ومن التّوجيهات القرآنية في هذه القاعدة قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ ا للهُ عَلَيْكُمْ النّهَارَ سَرْمَدًا إلى يَوْمِ القِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ ا للهِ يَأْتِيكُمْ بلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلاَ تُبْصِرُون ﴾ (القصص / 72) ، وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ﴾ (الفرقان / 45) ، ففي الآيتين إبراز لترجيح صورتين من صور الواقع هما تحديد النّهار بوقت معيّن ، ومدّ الظّلّ بدوران الشّمس ، على صورتين أخريين ممكنتين هما جعل النّهار سرمدا وتوقيف الظّلّ بتوقيف الشّمس ، وذلك الإبراز إنّما هو من أجل التّدبّر في التّرجيح للوصول منه إلى المرجّح ، وهو ا لله تعالى [1] .

---

(1) تختلف هذه القاعدة عن قاعدة الاستدلال بالعلّية بعض الاختلاف مع تقارب ؛ وذلك لأنّ الاستدلال بالعلّية يلحظ فيه الموجود من حيث علّة وجوده مطلقا ، بينما الاستدلال بالتّرجيح يلحظ فيه ترجيح وجوده على وجود بديله ، وترجيح الإيجاد معنىزائدعلى مطلق الإيجاد .

د - الاستدلال بالعناية والقصد : وهو أن يتدبّر العقل في موجودات الكون من حيث صيرورتها ، ومن حيث علاقاتها ببعضها ، ويلحظ ما فيها من غايات تنتظمها جميعا ، وما بينها من توافق في تلك الغايات ، كما يلحظ كيف أنّ المشهود من موجودات الكون تبدو فيه أنّ مصلحة الإنسان هي غاية غاياتها ومصبّ توافقها جميعا ، ومن ذلك ينتقل إلى إدراك أنّ هذه المقاصد التي تجري عليها الموجودات ، وهذا التّوافق الذي ينتظمها إنّما هو بفعل قاصد موفّق ، هو الله تعالى .

ومن توجيهات القرآن في هذه القاعدة قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا وَجَعَلْنَا اللَّيلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴾ (النّبأ / 6 - 12) ، وقوله تعالى في صيغة التّعميم : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾ (البقرة / 29) . وكما يوجّه القرآن إلى تدبّر العناية في توافق الموجودات مع مصلحة الإنسان ، فإنّه يوجّه أيضا إلى تدبّر العناية في خصائص الإنسان نفسه من جهة ما تحقّق تلك الخصائص من خير له ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ ياأيّها الإنسانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكَرِيمِ الذي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَ لَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ (الانفطار / 6 - 8) ، فوجدان مظاهر العناية والقصد في النّفس مفضٍ بالعقل إلى إدراك وجود القاصد المعتني في ذلك ، وهو طريق إلى معرفة الله من تلقاء معرفة العناية والقصد في مخلوقاته انتهاء إلى الإنسان ، سواء بالنّظر في الموجودات بالنّسبة إليه ، أو بالنّظر في خصائصه الذاتية الممكّنة له من الانتفاع بها [1].

هـ - الاستدلال بالإنذار : وهو أن يتأمّل الإنسان في النّذُر التي تُعرض عليه من آيات الكون وآيات الوحي معا ، تنذره بأخذ العزيز المقتدر إذا هو

---

(1) راجع في هذه القواعد الاستدلاليّة : ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 153 ، وعرفان عبد الحميد - الفلسفة في الإسلام : 59 ، ومحمد يوسف موسى - القرآن والفلسفة : 50 .

ضلّ وغوى ، فإنّ هذا التّأمّل من شأنه أن يثير فيه غريزة حبّ الخلاص ، وفطرة نشدان السّلامة ، ومن شأن ذلك التّأمّل أن يفضي إلى معرفة ا لله الذي به تتحقّق السّلامة ويتمّ الخلاص .

ومن أمثلة هذا التّوجيه في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هذا القُرآنُ لأُنْذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُم لَتَشهَدُون أَنَّ مَعَ ا للهِ آلِهَةً أُخْرى قُلْ لاَ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُو إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُون ﴾ (الأنعام / 19) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا لَمَّا طَغَى المَاءُ حَمَلْنَاكُم فِي الجَارِيَةِ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ وَحُمِلَت الأَرْضُ والجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الوَاقِعَة ﴾ (الحاقّة / 11 ـ 15) ، ففي هذه الآيات إنذار وُجّه الإنسان للتّأمّل فيه تأمّلا يتآزر فيه العقل مع العواطف والغرائز حتّى يكون من محتواه دافع لاستشعار العاقبة استشعارا عقليا وجدانيا معا ، ومن ثمّ يحصل التّصديق بالمُنذر الذي بيده المصير [1].

إنّ هذه القواعد القرآنية في الاستدلال ليست هي كلّ القواعد الواردة في القرآن الكريم ، ولكن هي الأبرز فيه والأكثر شيوعا ، وممّا تجدر ملاحظته في هذه القواعد أنّها قواعد استدلالية لا تخصّ في الإنسان قوّة إدراكية بعينها لتقتصر عليها دون سواها ، بل هي مسالك للإيمان يُخاطَب فيها الإنسان بكلّيّته ليستنفركلّ قوى الإدراك فيه من مبادئ عقلية ، وآلات حسّيّة ، ووجدان باطني ، وغرائز فطرية ، فتتفاعل جميعها ، ويقوم كلّ منها بدور يقرّب من الاقتناع بالحقيقة والإيمان بها .

ويبدو هذا المعنى مُستجمَعا في جلاء على سبيل المثال في الأسلوب الذي ورد على لسان إبراهيم الخليل وهو يدعو أباه إلى الإيمان با لله حيث قال : ﴿ يـاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا يَاأَبَتِ قَدْ جَاءَكَ مِنَ العِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ياأَبَتِ لاَ تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ للرَّحْمان

---

(1) راجع : يحي هاشم ـ العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم : 76 .

عَصِيًّا يَاأَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَـذَابٌ مِـن الرَّحْمَـانِ فَتَكُـونَ للشَّـيْطَان وَلِيًّـا ﴾ (مريم / 42 - 45) ، ففـي هـذا الخطـاب الإقنـاعي اسـتنفار للعقـل في أوّل الكـلام علامة على أنّ العقل هو سلطان المدارك ، ثمّ استنفار للعاطفة من مدخل البنوّة لعلّها ترِقّ للقبول ، ثمّ استثارة لفطرة الخوف والحرص على المصير بالإنذار بعـذاب ا لله ، وهكذا فالاستدلال القرآنـي هـو اسـتدلال تُسـتخدم فيـه قـوى الإنسـان الإدراكيـة مجتمعة ، وإن يكن العقل هو الأبرز فيها كما يفيد ترتيبه في الآية الآنفة الذّكر [1] .

ويعتبر المنهج القرآني في الاستدلال على وجود ا لله وصفاته منهجـا فريـدا بالنّسبة لما كان سائدا من المناهج في هذا الشّأن ، وبقي فريدا بعـد ذلـك إلى اليـوم . فقد كان الفكر اليوناني يقوم في الاستدلال على وجود ا لله على النّظر العقلي المجرّد دون التفات إلى الآثار والآيات المحسوسة في الكـون ، بـل كـان الالتفـات إليهـا مـن أجل معرفة ا لله أمرا مُنكرا ، باعتبار أنّها سبيل غير موصّلة إلى تلك المعرفة ، إذ هـي سبيل العامّة القائمة على المحسوس ، وهي لا تغني في هذا الشّأن شيئا ، وإنّما التّعقـل المجرّد هو الطّريق إلى هذه الحقيقة .

والفلسفة الغنوصية الصّوفية التي كانت سائدة مع الفلسفة اليونانية لم تكن هي أيضا تعتبر المشاهد المحسوسة ذات غنى في الوصول إلى معرفة ا لله ، وإنّما كانت تعتبر الطّريق الموصّلة إلى تلك المعرفة هـي طريق الرّياضة الرّوحية التي تنتهي بمغالبـة الشّهوات إلى صفاء الرّوح ، فتفيض عليها معرفة ا لله كمـا مـرّ بيانـه ، ولذلـك فـإنّ الالتفات عن مشاهد الكون وآياته ، والانقطاع إلى مجاهدة النّفـس هـو الكفيـل بـأن يوصّل إلى ا لله ، وأمّا الانشغال بتلك المشاهد فقد يكون العائق دون ذلك .

وفي هذا المنـاخ الثّقـافي الفلسـفي الـذي كـان سـائدا عنـد ظهـور الدّعـوة الإسلامية نزل القرآن الكريم يبشّر بمنهـج اسـتدلالي جديـد في الوصـول إلى معرفـة ا لله ، وهو المنهج الذي يثير قـوى الإدراك الإنسـاني كلّهـا ، ا نطلاقـا مـن المشـاهد

---

(1) راجع : نفس المرجع : 168 وما بعدها .

المحسوسة في الأنفس والآفاق ، وتلك ثورة منهجية في الاستدلال على وجود ا لله لم تكن آثارها متوقّفة عند حدّ الاستدلال العقدي ، بل تجاوزته لتنشئ منهجا في المعرفة الإنسانية تقوم على التّجربة الحسّيّة ، وهو المنهج الذي تولّدت منه وتطوّرت العلوم التي قامت عليها الحضارة الحديثة [1].

وبالنظّر فيما تقدّم بيانه فإنّه إذا كان للإيمان با لله أبواب متنوّعة ، يجزي في تحصيله أيّ باب دخل المؤمن منه إليه ، فإنّ باب التدبّر في آيات الكون هذا الذي وجّه إليه القرآن الكريم ، وتوسّع في الأمر به والحثّ عليه ، هو الأولىبأن يكون قبلة المتّجهين إلى ا لله تعالى ، الباحثين عن حقيقة وجوده وصفاته ، الطّالبين للإيمان به الإيمان الأكمل ؛ وذلك لأنّ الإيمان الحاصل من هذا الباب هو الإيمان المتاح لكلّ النّاس إذا لم تسعهم الأبواب الأخرى ، ثمّ إنّه هو الإيمان الأبقى والأرسخ في النّفس ، لماهو حاصل به من وضوح المسلك في الانتقال من المعلول إلى العلّة ، ومن الشّاهد إلى الغائب ، توافقا في ذلك مع فطرة العقل في مبادئه الأساسية ، وكذلك لأنّه هو الإيمان الذي تظلّ تحفظه و تقوّيه باستمرار آيات ا لله في الأنفس والآفاق ، هاته التي يحيى الإنسان على مشاهدتها ليله ونهاره ، ويكتشف من خلالها بعينه المجرّدة وبآلاته الدّقيقة الشّواهد تترى على وجوده تعالى وصفاته ، فإذا هو كلّما تقدّم في مشاهدة الكون بما يكتشف من قوانينه ازداد يقينه با لله رسوخا وثباتا .

واعتبارا لما تقدّم فإنّه يحسن في سبيل الإرشاد إلى ا لله تحقّقا بوجوده ومعرفة بصفاته أن يُوجّه الطّالبون لذلك إلى الأدلّة القرآنية التي أوردناها آنفا ليطلبوه من خلالها ، سواء من كان منهم شاكّا محتارا ، أو من كان جاحدا منكرا ، أو من كان مقلّدا غافلا ، فإنّها الأدلّة التي تناسب الكافّة وتبلّغهم إلى المقصود . ولعلّ من وجوه الحكمة في الإرشاد القرآني إلى هذه القواعد الاستدلالية أنّها قواعد تثرى مادّتها

---

(1) راجع في هذا المنهج القرآني في الاستدلال وآثاره : محمد إقبال ـ تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام : 142 وما بعدها .

باستمرار ؛ إذ كلّ ما يكتشف الإنسان من العلم الكوني والعلم الإنساني فهو يصبح رصيدا استدلاليّا في صالح الإيمان با لله . وعلى هذا الأساس فإنّ الإرشاد إلى ا لله هو اليوم يتوفّر على مادّة استدلالية بمكتشفات العلوم قادرة لو أُحسن استثمارُها بالتّوجيه القرآني على أن تحدث في النّاس من الضّالّين في إيمانهم انقلابا مشهودا في صالح الإيمان با لله ، وفي مثل ذلك فليعمل العاملون .

الفصل الثاني

الإيمان
بوجود الله تعالى

تمهيد :

الإيمان بوجود ا لله تعالى هو أساس العقيدة كلّها ، فكلّ مسائلها إنّما هي فروع من هذا الإيمان بما في ذلك الإيمان بصفاته تعالى ؛ ولذلك فإنّه بقدر ما يكون الإيمان بوجوده تعالى متأسّسا على أساس متين من اليقين بقدر ما يكون الإيمان بالعقيدة الإسلامية عامّة قائمة في النّفس موقع الثّبات والرّسوخ ، والعكس صحيح ، فكلّما أصاب هذا الإيمان غفلة ونسيان ، أوداخلته الظّنون والشّكوك أصبحت العقيدة كلّها في حال من الضّعف لايتأتّى معها عمل صالح ، أو حال من الاضطراب الذي يكون به غير مُغنٍ في ميزان الإيمان شيئا .

وعلى هذا الاعتبار فإنّ المطلوب في الإيمان بوجود الله تعالى هو الإيمان الجازم الذي لايساوره بحال من الأحوال تردّد أو ظنّ . و هذا الضّرب من الإيمان في صفته الجزميّة القاطعة حصولا ابتدائيّا واستمرارا في منقلبات الظّروف والأحوال لا يكون متأتّيا إلاّ بالتّدبّر الواعي والتّفكّر العميق ممّا يفضي إلى الاقتناع الذّاتي المكسوب بالمجاهدة في البحث ، وأمّا الصّور الأخرى التي يحصل بها الإيمان با لله فإنّها وإن أفضت إلى صورة إيمانية جازمة ، إلاّ أنّ هذا الجزم قد لا يثبت عند التّعرّض لعواتي العواصف التي تهبّ على النّفس من نزغات الشّيطان أو من تلبيسات ذوي المذاهب والأديان ، وها نحن نرى اليوم شباب المسلمين الذين لـقِنوا إيمانهم با لله عن أسرهم وأهاليهم ومجتمعهم ، ونشأوا على ذلك شطرا من أعمارهم لّما تعرّضوا لضغوط الشّهوات وإغراآتها ، ولّما تواردت عليهم مطاعن الفلسفات المادّية في عتوّها الحضاري ، داخلت إيمان البعض منهم وخاصّة أولئك الذين عاشوا بين ظهراني الغرب دواخل وشكوك ، بل هوى بعضهم إلى مهاوي النّكران والجحود .

ولعلّ هذا الملحظ هو الذي دفع بالباحثين في العقيدة الإسلامية إلى أن يبحثوا في تحديد المطلوب الشّرعي في الإيمان با لله هل يجزي فيه أن يكون إيمانا حاصلا على أيّ صورة من صورالحصول ، أم لا يجزي فيه إلاّ أن يكون حاصلا بالتّدبّر المفضي إلى الاقتناع الذّاتي؟ وإذا كان عموم المحقّقين في العقيدة يقضون بأنّ الإيمان با لله الحاصل بالتّقليد هو إيمان صحيح ، إلاّ أنّ الأغلبيّة من هؤلاء يعتبرون الإيمان الحاصل بالتّدبّر والاستدلال هو الإيمان الأكمل ، وهو المطلوب المعتدّ به شرعيّا ، كما يعتبرون الإيمان الحاصل بالتّقليد وإن كان صحيحا إلاّ أنّ صاحبه يُعتبر عاصيا إن هو كان قادرا على الاستدلال وقصّر فيه [1]. وإنّما ذهب المحقّقون هذا المذهب لما يتوفّر عليه الإيمان الاستدلالي من دواعي الجزم والرّسوخ ، بخلاف إيمان

---

(1) راجع مختلف الآراء في هذه المسألة في : اللّقّاني ـ شرح جوهرة التّوحيد : 35 ، ومحمّد محيي الدّين عبد الحميد ـ النّظام الفريد ... : 36 ، وابن حزم ـ كتاب الدّرّة... : 390 .

التّقليد فإنّ صاحبه كما قال صاحب جوهرة التّوحيد وشارحها : " (كلّ من قلّد) غيره ، أي أخذ بقوله (في) أحكام (التوحيد) يعني علم العقائد الإسلامية من غير حجّة ولا تفكّر في خلق السّماوات والأرض (إيمانه) أي جزمه بما أخذه من أحكام التّوحيد من غيره بلا دليل عليه (لم يخل) أي لا يسلم (من ترديد) أي تردّد وتحيّر ، بل هو مصحوب به " (1).

ولّما كان الإيمان با لله تعالى المطلوب في الدّين هو على هذا النّحو في صورة حصوله متأتّيا بالنّظر الاستدلالي ، فقد ذهب أكثر المحقّقين في العقيدة إلى القول بوجوب ذلك النّظر في سبيل معرفة ا لله ، وإن اختلفوا في الموجب له أهو الشّرع أم العقل كما أشرنا إليه سابقا ، بل قد ذهب كثير منهم إلى أنّ هذا النّظر الاستدلالي هو أوّل واجب على المسلم أن يقوم به ، وهو يسبق في الوجوب معرفة ا لله نفسها ؛ إذ هذه المعرفة لا تحصل على الوجه المطلوب إلاّ به ، أو على الأقلّ بالقصد إليه ، فالواجب الذي يتوقّف عليه واجب آخر يكون هو المقدّم عليه في الوجوب (2).

وإذ وجّه القرآن الكريم في مضمار الدّعوة إلى الإيمان با لله إلى المسلك الاستدلالي وحثّ عليه حثّا ، فإنّه وجّه أيضا إلى المنهج العامّ الذي يكون به ذلك الاستدلال ، وهو المنهج الذي يسع أصناف الطّالبين ، سواء كانوا من المنكرين أو من الحائرين أو من المقلّدين . وقد جاء هذا المنهج مُبيَّنا في آيات كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّه الحَقُّ ﴾ (فصلت / 53) ومنها قوله تعالى : ﴿ وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِين وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلا تُبْصِرُون ﴾ (الذاريات / 21 - 22) ، ففي الآيتين تقريرللمنهج الموصّل إلى ا لله ، وهو منهج التّدبّر في الآفاق والأنفس ، وذلك سواء بالنّسبة لمن كان منكرا أو

---

(1) إبرهيم اللّقّاني وابنه عبد السّلام - جوهرة التّوحيد وشرحها : 35 - 36 .

(2) راجع تفاصيل هذه المسألة في : الجويني - الشّامل : 120 ، والإيجي والجرجاني - المواقف وشرحه : 1 / 124 .

مشركا ، أو بالنّسبة لمن كان مقلّدا ، فإنّه ينبغي أن يطلب اليقين بالتّدبّر في آيات الأرض وفي النّفس ، فمن شأن ذلك أن يحوّل إيمانه من تقليد إلى يقين . وحينما يذيّل التّوجيه القرآني إلى منهج التّدبّر في الآفاق والأنفس بقوله تعالى : " أفلا تبصرون " ، فذلك يعني أنّه هو المنهج الذي ينبغي أن يسلك ، وهو الذي يُستنكرالتّنكّب عنه ، ويُلام من يقصّر فيه كما يفيده هذا الاستفهام الإنكاري .

وبناء على ذلك فإنّنا سنورد تاليا مجموعة من الاستدلالات على وجود ا لله تعالى ، نحاول أن ندرجها جميعا في إطار المنهج القرآني الذي شرحناه آنفا ، سواء من حيث القواعد أو من حيث التّعابير والمصطلحات . هذا وإنّ لاستدلال على وجود ا لله تعالى تكاثرت صوره وتنوّعت أنماطه عند المتألّهين عموما ، وعند علماء العقيدة خصوصا ، وإذا كان القصد في هذه الصّور العديدة قصدا محمودا ، فإنّ الكثير منها لم يكن ناجحا في التّبليغ إلى المقصود ، أو هو أدّى دوره في ظروف معيّنة وبتغاير تلك الظّروف أصبح غير مُوفٍ بغرض الإقناع ، وينطبق هذا الوصف على بعض ما أورده علماء العقيدة الإسلامية من الأدلّة [1]؛ ولذلك فإنّنا نرى أنّ الالتزام بالمنهج القرآني في الاستدلال على وجود ا لله هوالأوفق ، وهو الموفي بالغرض والمبلغَ إلى المقصود بالنّسبة لجميع الطّالبين على اختلاف فئاتهم ، وذلك على مرّ الأزمان وتغاير الظّروف والأحوال . ونورد فيما يلي جملة من الأدلّة على وجود ا لله تعالى نحسب أنّها تندرج ضمن المنهجيّة القرآنية في الاستدلال ، وذلك ضمن مجموعتين بحسب التّقسيم القرآني في النّظر إلى نظر في الآفاق ونظر في الأنفس ، فهي إذن أدلّة الآفاق وأدلّة الأنفس على وجوده تعالى . ونقدّم بين يدي هذه الأدلّة ملاحظتين أساسيتين :

الأولى ، أنّ أدلّة كثيرة أوردها علماء العقيدة هي في حقيقتها مُصاغة بمنهجيّة قرآنية ، وإن كانت في ظاهرها ومصطلحاتها لا تبدو كذلك ، بل إنّ أدلّة لبعض المتألّهين من غير المسلمين هي أيضا تندرج في المنهجية القرآنية أو تقترب منها

---

(1) راجع في ذلك : ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 135 وما بعدها .

اقترابا بيّنا ، فهذه وتلك تُعتبر رصيدا نستفيد منه فيما نقرّره تاليا من الأدلّة ، إمّا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، وذلك فضلا عن تلك الأدلّة التي صاغها بعض المحقّقين مشتقّة بصفة مباشرة من منهج الاستدلال القرآني ، فيكون إذن إيرادنا للأدلّة التّالية لا يعدو أ ن يكون إدراجا لما نستفيده من أدلّة السّابقين في نسق متجانس ضمن الإرشاد القرآني في النّظر من جهة القواعد والتّعابير المصطلحية على حدّ سواء .

والثّانية ، أنّ الأدلّة المندرجة في نطاق المنهجيّة القرآنية بما هي في عمومها تنطلق من النّظر في آيات الكون والنّفس ، فإنّها تقتضي أن تستعين في تقريراتها بما توصّلت إليه علوم الطّبيعة وعلوم الإنسان من الحقائق ، فتتّخذ منها مُقدّماتٍ توصّل إلى الإيمان با لله ، فالنّظر في آيات الكون والنّفس ليس هو النّظر في ظاهر هذه الآيات فحسب ، وإنّما هو أيضا النّظر في أسرارها وخفاياها التي تكشفها قوانين العلم ، ولذلك فإنّ كلّ قانون علمي يعتبر مادّة صالحة يمكن أن توظّف في الاستدلال على وجود ا لله على مقتضى المنهجيّة القرآنية في الاستدلال ، وذلك ما سنحاول الأخذ به قدر ما يتاح في عرض ما يلي من الأدلّة .

أوّلا - أدلّة الآفاق على وجود الله :

يوجّه القرآن الكريم العقول إلى النّظر في آفاق الكون بعناصره المختلفة أرضا وبحرا وسماء ، وذلك للانتقال منها إلى ما وراءها من علّة وجودها . وقد كثُرت الآيات الدّاعية إلى هذا النّظر وتنوّعت بحيث أصبحت تمثّل مبدأ قرآنيا ثابتا في المعرفة عموما وفي معرفة ا لله خصوصا ، وهو الأمر الذي لا نجد له نظيرا في أيّ كتاب من كتب الأديان الأخرى . وعند التّأمّل في هذا التّوجيه القرآني إلى النّظر في الآفاق يتبيّن أنّه توجيه إلى النّظر فيها من جهات متعدّدة ، بحيث ينتهي التّدبّر في كلّ جهة منها إلى دليل من الأدلّة على وجوده تعالى . ونعرض فيما يلي

ثلاثة مـن تلـك الأدلّـة ناشئة مـن النّظـر في الكـون مـن جهـات ثـلاث ، هـي جهـة المخلوقية ، وجهة النّظام ، وجهة العناية .

1 ـ دليل الخلق [1] :

ينطلق هذا الدّليل من التّأمّل في الكـون ، سـواء باعتبـاره كُـلاً في وجـوده الابتدائي ، أو باعتباره أفرادا في الوجود المستأنف للأشياء بعضها من بعض ، وذلـك من حيث المأتى الوجودي لهذا الكون كلاّ وأفـرادا . وقـد وجّـه القـرآن الكريـم إلى التّأمّل في الموجودات الكونية من هـذه الجهـة ، باعتبارهـا طريقـا موصّـلا إلى الإيمـان با لله ، وذلك في آيات كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْـفَ خَلَـقَ اللَّـهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴾ (نـوح / 15) ، وقولـه تعـالى : ﴿ وَمِـنْ آيَاتِـهِ خَلْـقُ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا من دَابَّةٍ ﴾ (الشـورى / 29) ، وقولـه : ﴿ أَفِـي ا للهِ شَـكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ ﴾ (إبراهيم / 10) ، وقوله : ﴿ أَمْ خُلِقُوا من غـيرِ شَـيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُون أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بل لا يُوقِنُون ﴾ (الطور / 35 ـ 36) ففي هذه الآيات توجيه إلى التّدبّر في الكون من جهة مأتـاه للوصـول إلى معرفـة ا لله الذي هو السّبب الأوحد في وجـود ه . ومـن النّظـر العقلـي في آيـات الكـون بهـذا المنهج يمكن تركيب دليل عقلي على وجوده تعـالى ، وذلـك عـبر مرحلتـين اثنتـين : إثبات مخلوقية الكون ، ودلالة هذه المخلوقية على وجود ا لله تعالى .

أ ـ البرهان على مخلوقية الكون : يتضمّن معنى المخلوقيـة إذا مـا اتّصف به موجود من الموجودات أمرين أساسـين : الأوّل أنّ ذلـك الموجـود حـادث

---

(1) استعمل الباحثون في العقيدة أسماء متعدّدة لهذا الدّليـل : منهـا اسـم " دليـل الاخـتراع " الذي استعمله ابن رشد ـ مناهج الأدلّة :151 ، واشتهر عنـد الأكـثر باسـم " دليـل الحـدوث " ، وقد آثرنا هذه التّسمية محافظة على المصطلح القرآني ، ولا يضير هذه التّسمية كما قـد يتبـادر إلى الذّهن أن تكون مشيرة إلى النّتيجة التي توصّل إليها هذا الدّليل لا إلى المقدّمة كما يشـير إليـه لفـظ "الحدوث "، فذلك يؤخذ بعين الاعتبار في بناء الدّليل لا في تسميته .

بعد عدم ، والثّاني أنّه وُجد من قِبل سبب خارج عنه هو الخالق الذي خلقه ؛ ولذلك فإنّ إثبات المخلوقية للكون تقتضي إثبات هذين الأمرين . والمتأمّل في الكون وآياته العظيمة من حيث كيفيّة وجوده ، إذا ما تدبّر في تلك الكيفيّة فإنّه لا يلبث أن ينتهي إلى التّسليم بأنّه وُجد بعد ما كان معدوما بطريق الخلق من قِبل موجود خارج عنه ؛ وذلك لأنّ كلّ الاحتمالات التي ترد مخالفة لذلك لا تثبت عند الفحص العقلي ، بل تؤول إلى البطلان . وصورة ذلك أنّ هذا الكون إذا لم يكن مخلوقا من قِبل موجود خارج عنه فإنّه لا يخلو حاله من الاحتمالات التّالية : فإمّا أن يكون قديما أزليّا فلا يحتاج إذا إلى سبب موجد أصلا ، وإمّا أن يكون وُجد بدون سبب مطلقا ، وإمّا أن يكون وُجد من تِلقاء ذاته فسبب وجوده هو سبب ذاتي . وفي ما يلي نعرض لهذه الاحتمالات بالمناقشة على النّحو التّالي :

أوّلا ـ بطلان قدم الكون : المقصود بالقدم هو الامتداد الوجودي للموجود في الزّمن الماضي إلى ما نهاية له ، ويقابله الحدوث ، وهو الوجود الذي يطرأ على الشّيء بعد ما كان معدوما . ومن البدهي أنّ القدم يضفي على القديم معنى الاستغناء عن علّة الوجود ؛ إذ القديم بما أنّه دائم الوجود في الماضي ، فهو غير محتاج إلى سبب يضفي عليه صفة الوجود ، وعلى عكس ذلك فإنّ الحدوث يجعل الحادث مفتقرا إلى علّة الحدوث .

والقول بقدم الكون مدخل أساسي لجحود الوجود الإلهي ؛ وذلك لأنّه ينفي الحاجة إلى الموجد الأعظم الذي خلق ، فاستغناء الكون بنفسه في وجوده ينفي الدّاعي إلى القول بالموجد الخارجي . وقد ذهب إلى القول بقدم العالَم كثير من فلاسفة اليونان ، ولكنّ هذا القدم عند بعضهم لم يلزم منه جحود الإله الذي يسمّونه بواجب الوجود ؛ وذلك لأنّ القدم الذي قالوا به إنّما هو على رأيهم قدم زماني غير مستغن عن الموجد ، فالعالم وإن كان قديما بالزّمان إلاّ أنّه في وجوده لا يقوم إلاّ بعلّة هي واجب الوجود (الله تعالى) ، فهو قديم بالزّمان لامتداده في

الماضي بغير نهاية ، ولكنّه حادث بالعلّـة ، باعتبـار أنّ وجـوده قـائم بسـبب واجـب الوجود [1].

والمذاهب الماديّة الإلحادية الحديثة تقوم على القول بقـدم المـادّة ، افتتانـا في ذلك بالكشوفات العلمية التي ظنّ كثير من النّـاس أنّهـا اكتشـفت الحقيقـة كلّهـا في المادّة، فانتفى معها الغيب الذي كان يُفسَّر به الوجود بطريـق الخلـق ، وأصبـح هـذا التّفسير منحصرا في المادّة الأزلية ، ولذلك قـال هيقـل (Hegel) : " لا شـيء أزليّ غير المادّة " [2] ، ويقول مجموعة من الكتّـاب السّـوفيات : " تثبـت الخـبرة البشـرية على مرّ العصور عدم إمكان نشوء أهداف ماديّة من لا شيء ، وهذا يعـني أنّ المـادّة وجدت منذ الأزل ، وستبقى إلى الأبد " [3]. وهكذا يقترن الإلحاد في الغالب بالقول بقدم المادّة الكونيّة ، ولكنّ هذا القول بدأ يـتزعزع حتـى عنـد أصحابـه ، إذ بـدأت كشوفات العلم من القوانين المختلفة تهدمه عروة عروة ، بالإضافة إلى أنّ أدلّة العقل المجرّد تنـقضه أيضا . وقد بذل علمـاء العقيـدة والمتـألّهون عمومـا جهـودا كـبيرة في نقضه بالعقل ، وانضافت إلى جهودهم تلك جهود علمية جديدة في نقضه . ونـورد فيما يلي بعض الأدلّة النّاقضــة لمقولـة قـدم الكـون ، جمعـا بـين أدلّـة عقليـة وأخـرى تجريبية من العلوم الحديثة .

الأوّل ـ دليل حدوث الأعراض : إنّ الموجـودات الكونيـة كلّهـا تتكـوّن مـن أجسام وهي المادّة التي يتـألّف منهـا الكـون ، ومـن أعـراض ، وهـي الصّفـات الـتي تتّصف بها هذه المادّة وذلـك مثـل الألـوان والطّعـوم والحركـة والسّـكون والـبرودة والحرارة والأحجام والأشكال . والأجسام ملازمة للأعراض لا تنفكّ عنها بحال، فلا

---

(1) راجع في ذلك : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية :186 ، وابن رشد ـ فصل المقال ـ 40 ، وراجع أدلّة القائلين بقدم المادّة من القدامى في : الإيجي ـ المواقف : 2 / 313 .

(2) عن محمد حسن آل ياسين ـ المادّة بين الأزلية والحدوث : 42 .

(3) عن نفس المرجع والصّفحة .

يكون جسم بلا حركة أو سكون ، ولا بغير شكل وحجم ، ولا خاليا من حرارة وبرودة في نفس الآن .

وإذا تأمّلنا في الأعراض المبثوثة في مشاهد الكون قائمة بأجسامها تبيّن لنا بشهادة الحسّ أنّها حادثة ، إذ هي يجري عليها الطّروء حينا بعد حين ، فحرارة تنقضي وتحدث محلّها برودة ، وسكون ينتهي وتخلفه حركة ، وأشكال وأحجام تتعاقب على الشّيء الواحد ، وهكذا الأمر على ما نشاهده في التّقلّبات التي لا تنتهي في أعراض الموجودات كلّها ، ممّا يثبت معه أنّ مجمل الحوادث الكونيّة تتّصف بالحدوث بما أنّ تفاصيلها وجزئيّاتها كذلك .

وإذا كانت الأعراض حادثة من جهة ، وهي ملازمة للأجسام من جهة أخرى كما بيّنّاه ، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ الأجسام هي نفسها حادثة أيضا ، إذ لايمكن عقلا أن تكون سابقة عليها بالزّمن حسب القول بقدمها وهي ملازمة لها في نفس الوقت ، وذلك ما عُبّر عنه بمقولة شهيرة في كتب العقيدة هي أنّ " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث" . وإذا كان كلّ من الأعراض والأجسام المبثوثة في الكون حادثة فإنّ الكون كلّه يكون تبعا لذلك حادثا ؛ لأنّه ليس مكوّنا إلاّ منهما ، فيبطل إذا القول بقدم الكون [1].

الثاني - دليل التّناقص الحراري : لقد بات من المقرّر في العلم الحديث أنّ الكون بكلّ ما فيه هو في تفاعل دائب بعضه مرئيّ وبعضه خفيّ ، ومن ذلك التّفاعل تنشأ حرارة بمقدار معيّن نتيجة الحركة التي يحدثها .كما بات من المقرّر أيضا أنّ هذا التّفاعل الكوني يتناقص باستمرار بمقادير معيّنة ، فتتناقص تبعا لذلك الحرارة

---

(1) هذا الدّليل اعتمده أكثر علماء الكلام (راجع تفصيله في : الإيجي - المواقف : 2 / 309 وراجع فيه أيضا أدلّة أخرى في إبطال قدم العالم ، وراجع أيضا : البغدادي - أصول الدّين : 59 ويحي هاشم - العقيدة الإسلامية : 129 ، وقد تعرّض ابن رشد لهذا الدّليل بالنّقد الشّديد (راجع كتابه : مناهج الأدلّة : 138) ، ولكنّه يبقى مع ذلك دليلا عقليا قويا في نقض مقولة قدم الكون.

المتأتّية منه [1]، وقد ضبط ذلك في قانون سمّي بـ" قانون الطّاقة المتاحة " . وبحسب هذه السّيرورة التي يتناقص فيها تفاعل الكون وحرارته فإنّ مصيره سيؤول إلى نقطة زمنية ينتهي فيها التّفاعل كما تنتهي فيها الحرارة ، وعند ذلك سينتهي الأمر إلى الجمود وفناء الحياة وانهيار هذا العالم المشهود .

وبناء على هذا القانون ، فإنّنا لو افترضنا أ نّ الكون قديم لكان تفاعله قديما أيضا ، ولكان تناقص التّفاعل الذي هو عليه والحرارة النّاشئة منه قديمين تبعا لذلك . ولو كان هذا التّناقص قديما منذ الأزل لكان الكون قد انتهى إلى الجمود والانهيار لتوفّر الزّمن الكافي لأيلولته إلى نقطة النّهاية إذ هو زمن ممتدّ إلى غير نهاية ، وفي هذه الحالة لا يكون لنا نحن اليوم وجود ، أما وأنّ الكون مازال موجودا ينشأ فيه تفاعل وحرارة ، فإنّ ذلك يدلّ على أنّ له بداية ، وأنّ تلك البداية ليست ببعيدة من وقتنا هذا ، إذ لم يكن الزّمن بيننا وبينها كافيا لأن تنتهي فيه عمليّات التّفاعل الكوني وتؤول الحرارة إلى الجمود .

إنّ هذه البداية هي نقطة الحدوث الكوني التي لم يكن الكون قبلها موجودا ، وهكذا يتبيّن من هذا القانون العلمي انّ مقولة قدم الكون باطلة بحقائق العلم ، وذلك ما أصبح الكثير من الباحثين والعلماء يقرّونه ويؤمنون به ، ومن ذلك ما قاله السير جيمس جينز (James Jeans) في هذا المعنى : " تؤمن العلوم الحديثة بأنّ عملية تغيّر الحرارة سوف تستمرّ حتى تنتهي طاقاتها كلّية ، ولم تصل هذه العملية حتى الآن إلى آخر درجاتها ؛ لأنّه لو حدث شيء مثل هذا لما كنّا الآن موجودين على ظهر الأرض حتى نفكّر فيها . إنّ هذه العملية تتقدّم بسرعة مع

(1) يذكر اليوم أنّ حرارة الأرض تزداد بفعل التّلوّث البيئي ، وهذا لايناقض ما ذكرناه ، فالكون الذي تتناقص حرارته أوسع بكثير من الأرض ، وهو في مجمل تفاعلاته تتناقص حرارته بما في ذلك الشّمس المتوهّجه ، ولا يؤثّر في ذلك التّناقص على المستوى الكوني أن تكون الأرض تزداد حرارتها في زمن محدّد وبعوامل ظرفيّة طارئة .

الزّمن ، ومن ثمّ لا بدّ لها من بداية ، ولا بدّ أنّه حدثت عملية في الكون يمكن أن نسمّيها خلقا في وقت مّا ، حيث لا يمكن أن يكون هذا الكون أزليا " [1].

الثالث ـ دليل التّوسّع الفلكي : لقد بات من المقرّر عند علماء الفلك أيضا أنّ مجاميع النّجوم والأجسام الفلكية يتباعد بعضها عن بعض باطّراد ، وعلى سبيل المثال فإنّ المنظومة الشّمسية التي ينتمي إليها كوكبنا تبتعد عن المجرّة بسرعة اثني عشر ميلا في الثانية ، وكذلك كلّ المجرّات يبتعد بعضها عن بعض بسرعة كبيرة جدّا ، ولعلّ هذا هو أحد معاني قوله تعالى : ﴿ والسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُون ﴾ (الذاريات / 47) .

ولو كان الكون قديما لكان توسّعه المطّرد هذا قديما أيضا ، وحينئذ لكان قد تباعد الآن عن بعضه بمسافات غير متناهية ، فلا نتمكّن الآن من رؤية أيّ شيء من المجرّات التي نراها الآن بالأبصار أو بالآلات المكبّرة ، فقربها منّا الآن بحيث نراها يدلّ على أنّ بداية تباعدها عنّا وتباعد مجموعتنا الشّمسية عنها لم يبدأ إلاّ منذ زمن قريب ، وهو زمن بداية وجود هذا الكون الذي قدّره العلماء بخمسة مليارات من السّنين حينما وجدت كتلة واحدة من المادّة ، ثمّ بدأت في التّباعد بعضها عن بعض . وفي تأكيد هذا الدّليل يقول عالم الفلك الشّهير آرثر أدنجتون (Arthur Eddengton) : " الشّيء الملحوظ الذي تمّ اكتشافه فيما يتعلّق بالمجرّات

---

(1) عن وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدّى : 55 ، وراجع في هذه المسألة : مجموعة من العلماء ـ الله يتجلّى في عصر العلم : 85 ، 127 ، ومحمد آل ياسين ـ الله بين الفطرة والدليل : 82 ، ويحي هاشم ـ العقيدة الإسلامية : 140 . ولو شئنا أن نضرب مثلا توضيحيا لهذا الدليل المبني على قانون التناقص الحراري لقلنا : إنّنا لو أصبنا طعاما في قدر ، وأدركنا فيه بقيّة من غليان تنبعث منه حرارة لأدركنا أنّ هذا الطّعام صُنع من وقت قصير ؛ لأنّه لو كان أُعدّ " قديما " لكان قد انتهى غليانه وحرارته وا بترد نهائيا ، إذ هما يتناقصان منذ إعداده ، فكذلك الكون لو كان وجد قديما وتفاعله وحرارته يتناقصان باطّراد لكان قد انتهى إلى الجمود ، وليس ذلك بحاصل الآن ، فهو إذن مثل ذلك الطّعام وجد منذ زمن قريب هو زمن حدوثه .

هو أنّها تجري متباعدة عن مجرّتنا ، وأنّها كلّما ازدادت بعدا عنّا ازدادت سرعتها ... ويعني ذلك بالتّالي أنّنا لا نستطيع أن نرجع القهقرى في الزّمن إلى مـا لا نهايـة " [1].
ومعنى ذلك أنّ الكون انطلق في وجوده من بداية زمنية محدّدة ، هي بداية حدوثه .
وبهذه الأدلّة يثبت أنّ الكون لا يمكن أن يكون قديما في الزّمان ، فذلك ما ينفيه العقل والعلم التجريبي معا .

ثانيا . بطلان الحدوث بدون سبب : حدوث الكون بدون سبب لا من ذاته ولا من خارجه هو أقرب إلى الافتراض العقلي منه إلى أن يكون مذهبا بيّن المعالم عند نحلة معيّنة من النّاس ، إلاّ أنّ القائلين بالصّدفة في نشوء الموجودات يشبه أن تكون مقولتهم هذه ضربا بوجه من الوجوه من القول بالحدوث بدون سبب ؛ وذلك لأنّ هؤلاء وإن كانوا يقولون بقدم المادّة إلاّ أنّ نشوء الكون من تلك المادّة ، وتشكّله على النّحو الذي هو عليه ، ونشوء أفراد الموجودات التي اشتمل عليها ، هو كلّه يتمّ بطريق الصّدفة ، أي بدون سبب مقدّر فاعل .

وهذا الافتراض يعارض مبدأ من مبادئ العقل الفطرية ، وهو مبدأ العلّية الذي يفيد أنّ لكلّ معلول علّة ، ولكلّ أثر مؤثّرا ، والذي على أساسه تنبني كلّ معارف الإنسان وعلومه ، وكلّ أنظمته وعلاقاته ، ومقولة حدوث الكون بدون محدث من شأنها أن تهدم هذا المبدأ ، وأن تهدم بالتّالي مقوّمات العلم والمعرفة كلّها .

كما تناقض هذه المقولة أيضا التّجربة الحسّية للإنسان ، فما من حدث يجري في المشاهد المرئيّة إلاّ وهو محكوم بقانون السّببيّة ، فالأشياء كلّها لا تُرى إلاّ ناشئا بعضها من بعض ، ومسبّبا بعضها في بعض ، فكيف يمكن أن تنتهي سلسلة الموجودات وهذا شأنها جميعا إلى نقطة أولى تكون فيها ناشئة بدون فاعل ؟ إنّه قول ينقض مبدأ العقل وشهادة التجربة الحسّية في آن واحد ، فهو قول باطل . وفي

---

(1) عن يحي هاشم - العقيدة الإسلامية : 138 — 39 ، وراجع أيضا : وحيد الدين خان — الإسلام يتحدّى : 56 وما بعدها .

القرآن الكريم استنكار شديد لهذه الفرضيّة يتضمّنه قوله تعالى في إفحام الجاحدين لوجوده تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِن غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ (الطور / 35) أي بدون سبب خالق ، فهذا استنكار للغفلة عمّا تقتضيه فطرة العقل وشهادة الحسّ من ضرورة العلّة الموجده [1] .

ثالثا ـ بطلان الحدوث الذّاتي : يقصد بالحدوث الذاتي أن تكون العلّة في حدوث العالم هي علّة تعود إلى ذاته هو ، وليست بعائدة إلى ما هو خارج عنه . وحينما تكون علّة حدوث العالم تكمن في ذاته فإنّه يُفقد إذن مبرّر وجود العلّة الخالقة ، وهو مدخل كبير لجحود الوجود الإلهي باعتباره تفسيرا علّيّا لوجود العالم . ويتّجه مفهوم الحدوث الذّاتي للعالم إلى معنيين : **الأوّل** ، الحدوث الذّاتي للمادّة الأولى التي يتكوّن منها ، بحيث تكون هذه المادّة حادثة من تلقاء ذاتها . **والثّاني** ، الحدوث الذّاتي لصُوَره التي يؤول إليها ، بحيث تكون كلّ هذه الصّور ناشئة بعامل ذاتي يعود إلى نفس الذّات الكونيّة . وربّما اجتمع قوم على القول بالمعنيين معا ، فإذا العالم عندهم حادث بذاته في مادّته وصوره ، وربّما قال آخرون بالحدوث الذّاتي لصور العالم مع ذهابهم إلى القول بالقدم في المادّة ، وذلك شأن الطّبائعيّين قديما والمادّيين حديثا .

والتّأمّل في مقولة الحدوث الذّاتي للعالم بمعنييه تأمّلا ناقدا يفضي إلى مجموعة واسعة من الأدلّة على بطلانه ، وهي أدلّة ورد بعضها في المصادر القديمة اعتمادا على الحجّة العقلية المنطقيّة المجرّدة ، وانضاف إليها بعض آخر من حقائق العلم التّجريبي الحديث ، وسواء أكانت هذه الأدلّة متّجهة بالنّقض إلى المعنى الأوّل أو إلى المعنى الثّاني فإنّها تفيد في إبطال القول بالحدوث الذّاتي عموما ، وفي ما يلي عرض لبعض منها يجمع بين النّوعين .

---

(1) راجع : محمد باقر الصّدر ـ فلسفتنا : 278 وما بعدها .

أولا ـ دلالة النّقص في العالم : إنّ العالم كما نشاهده تعتريه أحوال من النّقص كثيرة ، ففيه القبائح والشرور ، ويطرأ عليه التّغيّر والفناء ، ويتوقّف كلّ ما فيه على غيره في وجوده وبقائه . ولو كان العالم هو الذي يملك وجود نفسه لكان أوجد نفسه في أحسن الأحوال وأكمل الأوصاف . وهذا المعنى أشار إليه الماتريدي بقوله : " لو كان [العالم وُجد بنفسه] لجاز أن [يكوّن]كلّ شيء لنفسه أحوالا هي أحسن الأحوال والصّفات وخيرها ، فيبطل به الشّرور والقبائح ، فدلّ وجود ذلك على كونه بغيره " [1] .

ثانيا ـ دلالة السّبق العلّي : في الحوادث يتحتّم في العقل أن تسبق العلّة معلولها في الزّمن ، ولا يجوز أن تكون مساوية له أو متأخّرة عنه ، فهي لو كانت متأخّرة عنه لكان هو معلولا لشيء معدوم ، وهو محال . ولو كانت مساوية له لكان الأمر كذلك أيضا ؛ لأنّ اللّحظة السّابقة مباشرة للحظة وجود العلّة والمعلول يكونان فيها معدومين ، وبالتّالي فإنّ المعلول في لحظة وجوده سيكون قد وجد من معدوم . ولو افترضنا أنّ العالم علّة وجوده هي ذاته لكان ذلك مفضيا إلى أن يصبح علّة ومعلولا في نفس الآن ، وحينئذ فإنّه سيكون في لحظة حدوثه قد استوت فيه العلّة والمعلول زمنيّا ، وهو مرفوض في العقل كما بيّناه آنفا .

وحينما ذهب بعض من الفلاسفة الإسلاميين ومن قبلهم بعض فلاسفة اليونان إلى القول بأنّ العالم معلول لله تعالى ، وهو متنساو معه في الزّمن ، إذ كلاهما قديم ، فإنّ قولهم هذا على فرض التّسليم به لا ينقض تقريرنا السّابق بوجوب تقدّم العلّة على المعلول زمنيا ؛ لأنّ تقريرنا يتعلّق بالمعلول الحادث بالزّمن وقولهم يتعلّق بالعلّة والمعلول المتّصفين بالقدم الزّمني على افتراض صحّته . وحينما يضرب المثل في سبيل إثبات التّزامن في الحدوث بين العلّة والمعلول بالشّمس وضوئها ، فإنّ هذا التّمثيل لاينقض ما قرّرناه أيضا ؛ لأنّ الشّمس وضوءها كليهما معلولان في

---

(1) الماتريدي ـ كتاب التوحيد : 17 .

حدوثهما لعلّة خارجية من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّ قرص الشّمس حدث قبل حدوث أشعّة الشّمس المنبعثة منه ولو بلحظة زمنية تبلغ من القصر بحيث لا تدرك بالحسّ ، وكذلك الأمر في كلّ الأمثلة المشابهة [1].

ثالثا ـ دلالة القصور الذاتي للمادّة : إنّ الطّبائعيين قديما والمادّيين حديثا يذهبون إلى أنّ في المادّة قوّة ذاتية هي التي توجد بها الأشياء والأحوال التي تكوّن العالم ، وبالتّالي فإنّ هذا العالم ليس في حاجة إلى قوّة من خارجه تحدثه ابتداء أو تحدث صوره التفصيليّة . وقد ظهرت هذه الفكرة حديثا في مقولة الجدلية المادّية التي تفسّر بها الفلسفة الماركسية الكون وأحداثه ، وهي مقولة تعتبر أنّ الوجود الكوني يقوم على التّناقض بين مُركّبات الموجودات ، ومن ذلك التناقض ينشأ صراع دائم متصاعد يفضي إلى نشوء أشياء من جديد تحمل هي أيضا تناقضا يفضي إلى صراع مُنشيء ، وهكذا يتمّ وجود ظواهر الكون وموجوداته استغناء عن كلّ سبب خارجي ، وهو ما بيّنه ستالين (Stalin) في تفسيره لمادّية ماركس (Marx) إذ يقول : " تسير مادّية ماركس من المبدإ القائل : إنّ العالم بطبيعته مادي ، وإنّ حوادث العالم المتعدّدة هي مظاهر للمادّة المتحرّكة ، وإنّ العلاقات المتبادلة بين الحوادث وتكييف بعضها بعضا بصورة متبادلة كما تقرّره الطّبيعة الديالكتيكية هي قوانين ضرورية لتطوّر المادّة المتحرّكة ، وإنّ العالم يتطوّر تبعا لقوانين حركة المادّة ، وهو ليس بحاجة إلى أيّ عقل كلّي " [2].

وإذ يتبيّن من هذه المقولة أنّ المادّة الكونيّة هي الفاعلة بذاتها في الإنشاء عبر الجدلية ، فإنّها تبدو مقولة متهافتة على ضوء ما توصّل إليه العلم اليوم من تحليل لحقيقة المادّة تحليلا انتهى إلى بيان كونها قاصرة في ذاتها قصورا مطلقا عن أن

---

(1) راجع في العلّة والمعلول والعلاقة بينهما : الإيجي ـ المواقفات : 1 / 374 وما بعدها ، والجويني ـ الشامل : 627 .

(2) عن : محمد باقر الصدر ـ فلسفتنا : 201 .

يكون لها فعل ذاتي مؤثّر حتى تكون هي المحدثة لسائر الموجودات والأحوال ، فما هي حقيقة المادّة وكيف يبدو فيها القصور ؟

يقول روجي ڤارودي (Roger Garaudy) في تفسير المادّة : " التكلّم عن المادّة بصفة عامّة يعني محو الفوارق الكيفية للأشياء بدمجها كلّها في مفهوم واحد ، عندئذ تفقد المادّة وجودها الحسّي فتكون تجريدا فارغا "[1]. وتفسيرا لهذا القول فإنّ الموجودات المادّية على اختلاف مظاهرها تنتهي في تكوينها إلى العناصر البسيطة التي لا تتجاوز نيفا ومائة عنصر ، وهذه العناصر البسيطة كلّها تنتهي في تكوينها إلى ذرّات صغيرة ، وتلك الذّرّات في كلّ العناصر التي تنتمي إليها تنتهي في تكوينها إلى نوات تتركّب من جزيئات صغيرة هي النيوترونات وكهارب موجبة وأخرى سالبة ، فالمادّة الكونية تنتهي في حقيقتها إذن إلى شحنات كهربائية موجبة وأخرى سالبة ، ولا يختلف في ذلك عنصر عن عنصر إلاّ في عدد تلك الشّحنات ونِسَبها ،كما لا تختلف الأجسام كلّها إلاّ في عدد عناصرها وفي النّسب بينها .

إنّ المادّة إذن هي في حقيقتها ليست إلاّ طاقة كهربائيّة ، وهي بالإضافة إلى ذلك ليست لها حقيقة ثابتة في ذاتها ، إذ العناصر المادّية يمكن أن يتحوّل بعضها إلى بعض إمّا بصورة طبيعية أو بعمل مخبري مثلما يتحوّل عنصر اليورانيوم إلى عنصر الرّاديوم ، وعنصر الرّاديوم إلى عنصر الرّصاص ، فهل المادّة إذن في حقيقتها إلاّ ذات وجود عارض لا ثبات له ، بل قد ينتهي إلى التّلاشي بتفجير الطّاقة الكهربائيّة التي هي أساس وجودها ؟ فكيف يمكن وهي كذلك أن تكون مصدرا للفعل الإنشائي حتى يقال إنّها هي سبب إحداث الموجودات بخصائصها الذاتية ؟ إنّها قاصرة في ذاتها لعرضية وجودها وقابليتها للفناء ، فلا يمكن أن تكون فاعلة منشئة بذاتها ، وفي هذا المعنى يقول محمد باقر الصّدر : " إنّ وحدة المادّة الأصلية للعالم

---

(1) عن : محمد حسن آل ياسين ـ المادّة بين الأزليّة والحدوث : 37 (نقلا عن : ڤارودي ـ النّظريّة المادّيّة في المعرفة : 108)

التي برهن عليها العلم من ناحية ، وتنوّعاتها واتّجاهاتها المختلفة التي دلّ العلم على أ نّها عرضيّة وليست ذاتية من ناحية أخرى تكشف عن السّرّ في المسألة الفلسفية ، وتوضّح أنّ السّبب الأعلى لكلّ هذه التّنوّعات والاتّجاهات لا يكمن في المادّة ذاتها بل في سبب فوق حدود الطّبيعة ترجع إليه العوامل الطبيعية الخارجيّة التي تعمل على تنويع المادّة وتحديد اتّجاهاتها "[1].

وإذا كانت المادّة قاصرة بحكم عطالتها الذّاتيّة عن إحداث ماهو مادّي جامد فإنّها تكون أشدّ قصورا عن صنع الحياة ولو في أبسط مظاهرها ؛ إذ الحياة هي المظهر الأكثر تعقيدا ضمن الموجودات الكونيّة ، وقد انتهى البحث العلمي في هذه المسألة اليوم إلى ما يشبه التّسليم بأنّ : " أصل الحياة على الأرض لغز مغلق ، حتى أنّ أدوارها الأولى غير معروفة البتّة "[2]. و هذا الجهل بكيفية نشوء الحياة الأولى يفضي إلى الاتّجاه بالفكر فيما يشبه اليقين إلى أنّ المادّة ليست هي التي أنشأت الحياة ، وقد دعّم ذلك الاتّجاه بما يصل إلى درجة اليقين الفشل الذّريع التي منيت به كلّ التجارب التي قامت لإنشاء أيّ ضرب من الحياة ، وهو ما يؤكّده عالم البيولوجيا رسل تشارلز آرنست (Russell Charles Earnest) في قوله : " الواقع الذي ينبغي أن نسلّم به هو أنّ جميع الجهود التي بذلت للحصول على المادّة الحيّة من غير الحيّة قد باءت بخذلان وفشل ذريعين ، ومع ذلك فإنّ من ينكر وجود الله لا يستطيع أن يقيم الدّليل المباشر للعالم المتطلّع على أنّ مجرّد تجمّع لبعض الذّرّات والجزئيّات عن طريق المصادفة يمكن أن يؤدّي إلى ظهور الحياة وصيانتها وتوجيهها بالصّورة التي شاهدناهافي الخلايا الحيّة "[3].

---

(1) محمد باقر الصّدر ـ فلسفتنا : 319 .

(2) عن : محمد حسن آل ياسين ـ المادّة بين الأزلية والحدوث : 90 (والقول منقول عن : دورثي ديفد سن (Dorothy Davidson) في كتابه : الإنسان في فجر حياته : 3) .

(3) مجموعة من العلماء ـ الله يتجلّى في عصر العلم : 77 .

يتبيّن إذن أنّ العالم المادّي يقوم على قصور ذاتي ، فهو لذلك لا يمكن أن يكون سببا في إحداث ذاته ، لا في مادّته الأوّلية كما يرى القائلون بحدوث تلك المادّة ، ولا في صوره المختلفة المتمثّلة في موجوداته وأحواله كما يرى القائلون بقدم المادّة في تفسيرهم لحدوث الصّور الكونية المختلفة . وإذ قد تبيّن قبلُ أنّ العالم لايمكن أن يكون قديما ، وأنّه لا يمكن أن يكون حدث بدون سبب ، فإنّ الأمر ينتهي إلى التّسليم بأنّ هذا العالم مخلوق ، وأنّ خالقه سبب من خارجه ، فمن يكون هذا الخالق للعالم ؟

ب - دلالة مخلوقية العالم على وجود الله : إذا ثبت أنّ خالق العالم موجود من خارجه ، فإنّ هذا الموجود إمّاأن يكون موجودا من نوعه هو يتّصف بالافتقار والحاجة مثله ، وإمّا أن يكون موجودا مختلفا عنه متّصفا بالاستغناء والكمال . ولا يصحّ في العقل أ ن يكون وجوده من مثله لما يلزم على ذلك من مآلات باطلة فيكون ما يؤدّي إليه باطلا ، وذلك على النحو التالي :

أولا - قصور المثل عن الخلق : إنّ المثل الذي يفترض أن يكون خالقا للعالم سيكون من بين عناصر المثليّة فيه خصائص التّكوين إمّا جملة وإمّا تفصيلا . وقد تبيّن لنا أنّ خصائص التّكوين الذاتي للعالم تجعله قاصرا عن الفعل الموجد ، وهذا ما سيكون متحقّقا في المثل ، فيكون هذا المثل متّصفا بالقصور الذاتي عن الخلق لنفسه أو لغيره ، فلا يصلح إذن أن يكون خالقا للكون .

ثانيا - إفضاء المثل إلى الدّور والتسلسل : إنّ هذا المثل المفترض سيكون من مقتضيات المثليّة فيه افتقاره إلى خالق آخر ، وافتقار هذا الآخر إلى ثالث ، وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر إمّا إلى الدّور أو إلى التّسلسل ، وكلاهما ممتنع في العقل ، فما أدّيا إليه ممتنع أيضا .

أمّا بطلان الدّور فلأنّ الدّور يعني تسلسل العلل في دائرة مغلقة من العوالم المتماثلة بحيث يكون كلّ واحد منها معلولا لما قبله وعلّة لما بعده ، وباعتبار الدّوران

فإنّ ذلك يفضي إلى أن يكون العالم وكلّ مثل له في الدّائرة علّة لنفسه ومعلولا لها في نفس الآن ، وهو باطل كما بيّناه آنفا .

وأمّا بطلان التّسلسل فلأنّه يفضي لكي يوجد هذا العالم الذي نعيش فيه إلى سلسلة غير متناهية من الأسباب المماثلة له يتوقّف كلّ منها في وجوده على الذي قبله . ولو توقّف كلّ منها في وجوده على الذي قبله إلى ما لا نهاية ما كان هذا العالم موجودا لتوقّفه في وجوده على غير موجود ، كما إذا قلت لرجل : إنّني سأعطيك هذا الدّرهم ، ولكنّي لا أعطيكه حتى أعطيك آخر قبله ، ولا أعطيك هذا الذي قبله حتى أعطيك آخر قبله ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وتكون النتيجة أنّ الرّجل لا يحصل عنده الدّرهم المعروض أبدا ، وذلك لتوقّفه على ما لا نهاية له من الأسباب . ولمّا كان هذا العالم واقعا بالفعل فإنّ في ذلك دلالة على أنّ أسبابه منتهية إلى حدّ ليس مماثلا له ، وذلك هو الموجود غير المحتاج إلى خالق .

وينتهي هذا اتّحليل إلى أنّ مخلوقية هذا العالم من موجود مثله أمرمحال ، فلا تكون هذه المخلوقية إلاّ دالّة على وجود موجود مخالف للعالم مخالفة مطلقة ، بأن يكون كاملا كمالا مطلقا ، مستغنيا عن كلّ ما سواه ، ذلكم هو الله تعالى خالق كلّ شيء ﴿ ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لا إلهَ إلاّ هُوَ فأَنَّى تُؤْفَكُونَ ﴾ (غافر / 62) . فقد ورد الخلق في الآية مورد العلّة الضّمنيّة لوجود الإله الواحد ، فدلّ العالم إذن من جهة الخلق على وجود الله تعالى .

2 ـ دليل النّظام :

النّظام في الأشياء هو تركيبها على مقادير وكيفيّات محدّدة ، والائتلاف بينها في علاقات جارية على سنن ثابتة منتظمة وفق تقدير مسبق ، وهو في التّعبير القرآ ني : القَدَر والتّقدير ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاه بِقَدَر﴾ (القمر / 49) ، فقدَرَ الأشياء وقدّرها معناه : " أن يجعلها على مقدار مخصوص ،

ووجه مخصوص ، حسبما اقتضت الحكمة "[1]. ونقيض النّظام هو الفوضى التي تجري بها الأمور على غير قاعدة منضبطة ، ولا حكمة مرعيّة ، وهي في التّعبير القرآني : التّفاوت ، كما جاء في قوله تعالى : ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ (الملك / 3) ، أي من اضطراب في القواعد والسّنن التي تجري عليها موجودات الكون ، وتخالف وعدم تناسب بينها ممّاتخرج به عن مقتضى الحكمة التي من أجلها وجدت .

ودليل النّظام على وجود الله تعالى يقوم على النّظر والتّأمّل في آفاق الكون من جهة ما يظهر فيه من النّظام في الصّنع والتّدبير، ثمّ استنتاج ما لذلك من دلالة على وجود الله تعالى منظّما للكون مدبّرا له ، فهو إذن يستلزم إثبات أنّ في الكون نظاما ، ثمّ إثبات أنّ ذلك النّظام هو من قِبل الله تعالى دون غيره .

أ - مظاهر النّظام في الكون : قد لا نحتاج في إبراز النظام في الكون إلى إثبات نظري ، إذ أنّ المشاهدة المباشرة تظفر بهذا النّظام في كلّ موجود ، وفي كلّ حال من أحوال الموجودات ، إلاّ أنّ كشوفات العلم في كلّ الميادين ما فتئت تظهر يوما بعد يوم صورا من النّظام عجيبة بعضها ظاهر وبعضها خفيّ ، وكلّ صورة من تلك الصّور تقوم دليلا مضافا على وجود الله ، وهو ما يدعو إلى التّوقّف لعرض بعضٍ من تلك الصّور حتى يكون استنتاج دلالتها أقوى في مضمار البرهان . ويبدو النّظام في الكون عامّة في كلّ ظواهره وخوافيه ، سواء في تكوين الموجودات وتركيبها ، أو في حركتها ، أو في علاقة التوازن بينها . وفي ما يلي طرف من صور النّظام من هذه الجهات الثّلاث .

أولا - النظام في التّركيب : ذكرنا سابقا أنّ الموجودات الكونية جميعا تتكوّن من عناصر بسيطة عددها نيف ومائة ، وأنّ هذه العناصر تتكوّن من ذرّات ، وأنّ هذه الذّرات تتكوّن من شحنات كهربائية موجبة وأخرى سالبة ، فالوحدة

---

(1) الراغب الأصبهاني - المفردات : 658 .

الأساسية لتركيب الكون هي هذه الشحنات الكهربائية ، فهي تنتظم بمقادير معيّنة ونسب معيّنة فتنتظم منها سائر الموجودات ، وهي مقادير ونسب ثابتة منتظمة في كلّ نوع من أنواع الموجودات ، وقد بات العلم يضبطها في قوانين ومعادلات معلومة ، وعلى أساسها يبني الإنسان اليوم نظام حياته .

هذا النظام التركيبي يسري في كلّ الأجسام الكونية الجامدة والحيّة ، وعلى سبيل المثال فإنّ جسم الإنسان يتركّب من جملة من العناصر البسيطة أصبحت معلومة المقادير عند العلماء ، وهي مقادير ذات نسب منتظمة ، وأيّ اختلال يطرأ عليها إنّما هو مرض يصيب الجسم الإنساني ، فيسرع الأطبّاء إلى تعديله على الوجه الذي هو منتظم به في أصل الخلقة .

وبمزيد من التّوضيح فإنّ الخليّة التي هي الوحدة الأساسية في تكوين الجسم الإنساني تتركّب من جملة من المركّبات الكيميائية على قدر كبير جدّا من التّعقيد ولكن من الانتظام أيضا . إنّ هذه الخليّة تشبه مدينة كبرى حافلة بالنّشاط ، يقوم كلّ مرفق من مرافقها بوظيفته على أكمل وجه . ومن بين ما تشتمل عليه الخليّة جزء صغير يسمّى الجزْيْء البروتيني ، وهو خليط كيميائي مركّب من خمسة عناصر بسيطة هي : الكربون والأكسجين والهيدروجين والنيتروجين والكبريت ، ويشتمل هذا المركّب على عدد من الذّرّات محدّد هو أربعون ألف ذرّة [1]. وفي وصف النّظام الدّقيق في الخلية يقول أحد العلماء : " إنّ كلّ خليّة من هذه الخلايا إنّما هي جهاز معقّد يقوم بطريقته الخاصّة بجميع الوظائف المعقّدة الضرورية للحياة ، ومنها الحركة التي شاهدنا أحد مظاهرها ، وتؤدّي كلّ خليّة من الخلايا وظائفها الحيويّة العديدة بدرجة من الدّقّة يتضاءل بجانبها أقصى ما وصل إليه الإنسان من دقّة في صناعة السّاعات الدّقيقة " [2].

(1) راجع : وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدّى : 74 .

(2) مجموعة من العلماء ـ الله يتجلّى في عصر العلم :75 (والقول لرسل تشارلز آرنست)

وكما يبدو النّظام في التّركيب في أصغر الموجودات مثل الذّرّة والخليّة ، فإنّه يبدو أيضا في أكبرها من الكواكب والأقمار والمجرّات ، وهو مصداق قوله تعالى : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان / 2) ، أي " جعله على مقدار وحدّ معيّن لا مجرّد مصادفة ، أي خلقه مقدّرا ، أي محكما مضبوطا صالحا لما خلق لأجله ، لا تفاوت فيه ولا خلل " [1].

ثانيا - النظام في الحركة : كلّ شيء في الكون متحرّك ، فأصغر الموجودات وهي الذّرّة تتحرّك الإكترونات فيها حول النّواة بحركة سريعة جدّا ، وأكبر الموجودات وهي المجرّة تتحرّك الكواكب فيها كلّ بحركة خاصّة به ، وتتحرّك هي كلّها بحركة عامّة تشمل جميع كواكبها ، وكلّ هذه الحركات التي تقع في الكون هي حركات منتظمة في أنساقها وسرعتها ومساراتها ، لا يختلّ منها شيء ولا يضطرب ولا يتفاوت .

وعلى سبيل المثال فإنّ القمر يتحرّك حول الأرض في مدار محدّد مضبوط وفي سرعة لا تتغيّر ، والأرض تتحرّك بدورانها حول نفسها بسرعة محدّدة ثابتة لا تنقص عبر الزّمن ، وهي تدور حول الشّمس بسرعة محدّدة أيضا ، ولانتظام حركة الشّمس والقمر أصبح من اليسير للعلماء أن يحدّدوا تحديدا دقيقا ما يقع من كسوف وخسوف عبر قرون . والمجموعة الشّمسية وكذلك كلّ المجرّات تتحرّك متباعدة عن بعضها بسرعة محدّدة لكلّ منها ، وبعض المجرّات في إبّان تحرّكها الشّديد السّرعة يتداخل بعضها في بعض بما فيها من بلايين النجوم التي تتحرّك كلّ منها حركة ذاتية في مسار معيّن إلى جانب حركتها العامّة ضمن المجرّة التي تنتمي إليها ، ثمّ يخرج بعضها من بعض دون اصطدام لدقّة الحسبان في السّرعة التي تتحرّك بها والمسارات التي تسير فيها [2]، وهذا هو مصداق قوله تعالى : ﴿ والشَّمْسُ تَجْرِ ي

---

(1) ابن عاشور - التحرير والتنوير : 18 / 319 .

(2) راجع : وحيد الدين خان - الإسلام يتحدّى : 58 ,

لِمُسْتَقَرٍّ لها ذلك تَقْديرُ العَزيزِ الْـحَكِيمِ والقَمَرَ قَدّرْناه مَنَازِلَ حَتَّـى عَـادَ كَـالعُرْجُونِ القَديمِ لاَ الشَّمْسُ ينـبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ القَمَرَ وَلاَ اللَّيلُ سَابِقُ الـنَّهَارِ وَكُـلٌّ في فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس / 38) .

ثالثا . النّظام في التّـوازن : إنّ العلاقـة بـين الموجـودات الكونيّـة مـن حيث التّفاعل المتبادل بين بعضها هي علاقة محكومة بقوانين محـدّدة تحفـظ توازنهـا في انتظام دقيق لا يختلّ ، وتصنع هذا التّوازن أحجـام الموجـودات وأوزانهـا والمسـافات الفاصلة بينها والتّكامل الذي بنيت عليه في القيام بأدوارها ، والكون كلّه محكـوم في بقائه وسيرورته بذلك النّظام الذي يحكم توازنه ، ولو اختلّ نظام ذلك التّـوازن لآل إلى الاضطراب ، بل إلى الفناء .

وعلـى سـبيل المثـال فـإنّ المسـافات الفاصلـة بـين الكواكـب في المجموعــة الشّمسية هي التي تحفظ توازنها ، وتحدّد مواصفـات بقائهـا ، فالمسـافة الفاصلـة بـين الأرض والشّمس هـي الـتي تحـدّد قابليتهـا للحيـاة ، ولو زادت هـذه المسـافة قليـلا لتجمّد كلّ ما عليها ، ولو نقصت قليلا لفني بالاحتراق . وحجم الأرض هـو الـذي يحدّد قوّة الجاذبية فيها ، ولو زاد ذلك الحجم أو نقص بمقدار صغـير لازداد الضّغـط الذي تسبّبه الجاذبية أو نقص بحيث لا يكـون ظهـر الأرض صالحـا للحيـاة . ويحيـط بالأرض غلاف جوّي ذو سمك معيّن لو زاد بمقدار لحجب ضوء الشّـمس الضّروريـة للحياة ، ولو نقص بمقدار لسمح للأشعّة الضّارّة بالاختراق ، ولسمح أيضـا للنّيـازك أن تلج إلى سطح الأرض فتحطّم ما عليها .

ولو تأ مّلنا في الموجودات القائمة على سـطح الأرض مـن معـادن وأمـلاح ومن حيوانات ونباتات لوجدناها قائمة على نظام من التوازن بينها يهيّئ لها استمرار البقاء ، وتدخّل الإنسان بعبثه الغـافل أو الواعـي في الموجـودات الكونيّـة هـو الـذي يسبّب بعض الاضطراب في هذا التّوازن ، ولذلك فقد ارتفعت أصوات العلماء منـذ زمن منادية بالعمل على حفظ التّوازن البيئي بكفّ يد الإنسان عن تدخّله العبثـي في

موجودات الكون ، على أنّ الطّبيعة نفسها مقدّرة بحيث تقوم بإعادة الحفظ لتوازنها الذي يتسبّب الإنسان في اضطرابه . إنّ كلّ موجود من الموجودات على الأرض يقوم بدور محدّد في حفظ التّوازن البيئي الذي يحفظ الحياة ، وفي تقرير ذلك يقول عالم البيئة جون وليام كلوتس (Jean William Cloots) : " التوازن الذي خلقه الله في سائر مظاهر الطبيعة يعتبر من النّوع الدّقيق ، وقد تؤدّي أيّة محاولة للتّدخّل فيه إلى أضرار بالغة ، ولذلك ينبغي أن يتريّث النّاس قبل أن يقدموا على أيّة محاولة لتعديل موازين الطّبيعة " (1).

ب ـ دلالة النظام الكوني على وجود الله : إذا تبيّن أنّ الكون قائم على نظام بديع سواء في تركيبه أو حركته أو توازنه ، فما هو سبب ذلك النظام ؟ من حيث الاحتمال العقلي يمكن القول إنّ الأمر لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة : أوّلها أنّ سبب التنظيم هو الصّدفة والاتّفاق ، وثانيها أنّه يعود إلى خاصّيات ذاتية في الكون ، وثالثها أنّ المنظّم هو موجود عليم حكيم من خارج الكون ، ذلك هو الله تعالى . ولإثبات هذا الاحتمال الأخير وهو مبتغانا نبطل الاحتمالين الأوّلين .

أولا ـ بطلان الصّدفة في تنظيم الكون : نقصدبالصّدفة في هذا المقام أن يكون نظام الكون ناشئا دون تقدير مسبق بل بحركات عشوائيّة ظلّت تقوم بها المادّة الكونية عبر زمن متطاول حتى انتظمت الموجودات على ما هي عليه من وضعها الرّاهن وذلك بصفة اتّفاقية غير مقدّرة ، فهل يمكن أن يكون النّظام الكوني في مظاهره المعقّدة قد نشأ بطريق الصّدفة ؟ إن ذلك أمر غير ممكن بأدلّة كثيرة نذكر منها ما يلي :

• **البرهان الرياضي :** لقد أصبحت الصّدفة تدرس في العلم الرّياضي فيما يعرف بحساب الاحتمالات، فحينما يكون حدث مّا غير منضبط بالتّقدير المسبق

---

(1) مجموعة من العاماء ـ الله يتجلّى في عصر العلم : 50 ، وراجع في نفس المرجع : 6 ، 59، وراجع أمثلة عديدة في نفس الموضوع في : وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدّى : 62 وما بعدها .

حسب قانون بيّن ، ويكون حصوله لذلك رهين الصّدفة ، فإنّه بحسب قواعد رياضيّة في حساب الاحتمالات أصبح يمكن حساب احتمالات وقوعه بناء على ما يلزم من تكرار في المحاولات التي تفضي إليه ، ومن زمن تقتصيه تلك المحاولات ، وبناء على ذلك فإنّه أصبح من الميسور أن نعرف رياضيّا نسبة الإمكان في وقوع حدث مّا بطريق الصّدفة ، وذلك بناء على المقادير الزّمنية والماديّة التي تتطلّبها تلك النّسبة .

وقد ضرب العالم الأمريكي كريسي مورسون (Craessy Morrisson) مثلا توضيحيا لوقوع حدث مّا بطريق الصّدفة فقال : إذا أخذت أقراصا مرقّمة من (1) إلى (10) ، ووضعتها في جيبك ثمّ حرّكتها جيّدا لخلطها ، ثمّ أخرجت واحدا منها ، فإنّ نسبة الاحتمال في أن يكون هو المرقّم بواحد هي نسبة واحد إلى عشرة ، على معنى أنّه ينبغي عشر محاولات لكي تكون إحداها هي الناجحة في إخراج ذلك الرّقم ، فإذا أخرجت قرصين بالتتالي فإنّ النّسبة في أن يكونا المرقّمين بواحد واثنين بالتّتالي هي واحد إلى مائة ، فإذا أخرجت أربعة أقراص فإنّ النسبة هي واحد إلى عشرة آلاف . أمّا بالنّسبة لإخراج الأقراص العشرة على التّرتيب فإنّ النّسبة تكون واحدا إلى عشرة بلايين ، على معنى أنّ ذلك يستلزم عشرة بلايين محاولة ليتمّ في واحد منهاإخراج الأقراص العشرة بالتتالي مرتّبة الأرقام ، وفي هذه الحالة ينبغي تصوّر ما يقتضي ذلك من زمن لإعادة المحاولات ، ومن مادّة ورقيّة وقماشيّة لتجديد ما يبلى من الأقراص ومن الجيب بكثرة الاستعمال [1].

وبناء على هذا المثال فإنّه يصبح من الميسور أن يؤخذ مظهر من مظاهر النّظام في الكون ليُحسب ما يستلزم حصوله بطريق الصّدفة من محاولات مكرّرة ، ويُحسب ما يستلزم ذلك من زمن تقع عبره حركة المحاولات ، ومن كتلة ماديّة تفقد من نفسها بالتّحريك شيئا فشيئا . وعلى سبيل المثال فإنّ في الخليّة الحيوانيّة مظهرا من مظاهر النّظام يتمثّل في اشتمالالـجُـزَيْء البروتيني الذي هو أحد مكوّناتها

(1) راجع : وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدّى : 73 .

على خمسة عناصر بسيطة من العناصر الرّابية على المائة المبثوثة في الكون ، فلو كان انتظام هذه العناصر الخمسة التي ذكرناها آنفا قد حدث بالصّدفة من بين العناصر البسيطة كلّها بحركات عشوائيّة عبر الزّمن فكم يلزم حسب القواعد الرّياضية في حساب الاحتمالات من زمن لحدوث ذلك ، وكم يلزم من كتلة ماديّة عبر ذلك الزّمن لتعويض ما يتلف منها بالاستعمال ؟

لقد قام عالم الرياضيات الشهير تشارلز يوقين قواي (Charles Eugene Guye) بهذه العمليّة الرياضيّة ، فتوصّل إلى أنّ انتظام الجُزَيْء البروتيني من تلك العناصر الخمسة بطريق الصّدفة يستلزم من الزّمن أكثر من عشرة إلى جانبها مائة وستون صفرا من السّنوات ، وأمّا انتظام ما على سطح الأرض من الجُزَيْءات البروتينية فإنّه يستلزم عشرة إلى جانبه مائتان وثلاثة وأربعون صفرا من السّنوات ، وأمّاالكتلة الماديّة اللاّزم تحريكها خلال هذا الزمن فهي أكبر من كتلة الكون الحالي بملايين المرّات [1]. هذا ما يستلزمه الجُزَيْء البروتيني الخالي من الحياة ، أمّا بالنّسبة لنشوء الحياة فيه لتتكوّن الخليّة الحيّة فقد قال العالم الرياضي الكونت دي نوي (Leconte Du Nouy) إنّه يستلزم من الزّمن عشرة إلى جانبها مائتان وثلاثة وأربعون صفرا من بلايين السنوات ، ويستلزم من المادّة كتلة يسير الضّوء في قطرها عشرة إلى جانبها اثنان وثمانون صفرا من السّنوات الضّوئيّة [2].

وإذا قارنّا هذا الزّمن الرّهيب الذي يتطلّبه افتراض نشوء النظام في الجُزَيْء البروتيني بطريق الصّدفة بالعمر المقدّر من قِبل العلماء للكون والأرض والحياة تبيّن لنا أنّ ما تتطلّبه الصّدفة من الزمن هو أكثر بكثير جدا من العمر المقدّر للكون الذي لا يتجاوز خمسة بلايين سنة ، بلْه العمر المقدّر للأرض الذي لا يتجاوز بليونين ، والعمر المقدّر لنشوء الحياة على وجه الأرض الذي لا يتجاوز بليون سنة.

---

(1) راجع : مجموعة من العلماء ـ الله يتجلّى في عصر العلم : 10 .

(2) راجع : وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدّى : 75 .

وكذلك فإنّ افتراض الصّدفة يستلزم حجما من كتلة الكون أكثر بكثير جدّا من الكتلة الكونيّة المقدّرة عند نشوئه . ويتبيّن إذا أنّ افتراض الصّدفة في نشوء الكون هو افتراض باطل بالبرهان الرّياضي ، وذلك ما أكّده عالم الأعضاء الأمريكي مارلين كريدر (Marlin Creider) في قوله : " إنّ الإمكان الرّياضي في توفّر العلل اللاّزمة للخلق عن طريق الصّدفة في نسبها الصّحيحة هو ما يقرب من لا شيء" [1].

• **البرهان الوراثي البيولوجي** : ما ذكرناه آنفا من مستلزمات الصّدفة من الأزمان إنّما هو متعلّق بما يقف عند حدّ متطلّبات نشأة الحياة الأولى ، ولكن منذ نشأة تلك الحياة تفرّعت مظاهرها إلى أنواع من الحيوان يقارب عددها المليون ، وأنواع من النبات يقارب عددها مائتي ألف . ومن المعلوم أنّ أصحاب نظرية التطوّر يفسّرون نشوء هذه الأنواع بتغيّرات حادثة بالصّدفة تقع على هذه الأنواع فتتطوّر إلى أنواع أخرى ، وهكذا انتظمت أنواع الحياة حيوانا ونباتا ؛ إلاّ أنّ العالم الرياضي باتو (Patau) بيّن في كتابه " التحليل الرياضي لنظرية التطوّر " أنّ " تعميم صفة من الصّفات عن طريق الطّفرة في سلالة من السّلالات لا يمكن أن يستغرق أقلّ من مليون جيل من الأجيال المتتابعة " [2]. وإذا ضربنا متوسّط العمر لكلّ جيل من الأجيال المليون في النوع الواحد ، ثمّ ضربنا ذلك في عدد الأنواع المتعاقبة تبيّن لنا أنّ النّتيجة هي مقدار من الزّمن يفوق بكثير العمر المقدّر لنشوء الحياة على الأرض وهو بليون سنة كما ذكرناه آنفا .

• **برهان الانتظام** : لو كان النظام الكوني حاصلا بصدفة إثر حركات عشوائيّة في المادّة الكونية ، فلماذا استقرّت الحركة الكونيّة على هذا النظام الذي حصل بالصّدفة ، والحال أنّ الحركة العشوائيّة إذا جاز أن يحصل بها انتظام بالصّدفة في زمن مّا فإنّها مرشحة بحكم طبيعتها لأن تنقض ما انتظم صدفة لتتمادى في

---

(1) عن نفس المرجع : 77 .

(2) مجموعة من العلماء ـ الله يتجلّى في عصر العلم : 69 .

عشوائيّتها ؟ إنّ القول بالانتهاء إلى نظام متمادٍ لا ينتقض من خلال حركة عشوائيّة دائمةهو قول لا مبرّر له في منطق الصّدفة . وعلى سبيل المثال التوضيحي فإنّك لو كنت تحرّك في طبق أملس كراتٍ زجاجية صغيرة حركاتٍ عشوائيّة ، فإنّك ربّما لاحظت في لحظة مّا تشكّل تلك الكرات في شكل هندسي منتظم ، لكنّك لا تلبث أن ترى ذلك الشّكل قد انتقض وتمادت الكرات في حركتها العشوائيّة ، وما دامت الحركة مستمرّة على ذلك النّحو فلا يكون هناك مبرّر لتمادي ذلك الشّكل المنتظم في البقاء ، فكذلك الأمر بالنّسبة للنّظام الكوني ، فتمادي هذا النّظام الحاصل من تحرّك عشوائي بالصّدفة ليس له مبرّر عقلي ولا واقعي[1]. بهذه الأدلّة يتبيّن أنّ تفسير النّظام الكوني بالصّدفة هو تفسير لا يثبت في ميزان العلم والعقل معا ، فهل يمكن أن يكون هذا النّظام قد نشأ من خصائص ذاتيّة في الكون ؟

ثانيا - بطلان الانتظام الذاتي للكون : ربّما قيل إنّ هذا النّظام الكوني ليس حاصلا بالصّدفة العمياء في خضمّ الحركة الكونيّة ، وإنّما هو حاصل بخصائص ذاتيّة في مادّة الكون هي التي صنعته ، وهي التي تحافظ على تماديه . وعندما نعود إلى التحليل الذي أوردناه آنفا لحقيقة المادّة فيما هي عليه من عرضيّة في خصائصها بل في وجودها نفسه ، وعندما نعلم أيضا أنّ المادّة لا تتّصف بالوعي الذي به يكوم القصد ، يتبيّن لنا أنّه لا يمكن أن يُصنع هذا النّظام الواعي الدّقيق من قِبل المادّة بخصائص ذاتيّة فيها وهي عرضيّة في حقيقة وجودها ، وهي عمياء غير متّصفة بالوعي القاصد الذي تتطلّبه مظاهر النّظام الكوني ، وكما كانت هذه المادّة عاجزة عن الخلق والإيجاد فهي عاجزة عن التنظيم ، إذ التّنظيم ليس فيما يتطلّبه من القدرة الواعية بأقلّ شأنا ممّا يتطلّبه الخلق الابتدائي .

---

(1) راجع : محمد حسن آل ياسين ـ الله بين الفطرة والدليل : 100 ، وراجع في إبطال الصّدفة عامّة : نفس المرجع : 92 ، ووحيد الدين خان ـــ الإسلام يتحدّى : 72 ، ويحي هاشم ـــ العقيدة الإسلامية : 742 ، وعبد الله نعمة ـــ عقيدتنا : 190 ، وعبد الحليم أحمدي ـ العقيدة الإسلامية : 95 .

3 ـ دليل العناية :

إنّ المتأمّل في الكون وآياته من جهة ما هي مبنيّة عليه من استعداد كامن وفعلي لتلبية مطالب الإنسان في حفظ حياته وتنميتها ، والمتأمّل في الإنسان من جهة ما عليه تقويمه العقلي والجسمي من استعداد كامن وفعلي للاستفادة من موافق الكون ، يجد توافقا عجيبا بين الكون والإنسان ، ويتبيّن له أنّ الموجودات الكونيّة كأنّما وجدت من أجل أن تلبّي حاجة الإنسان . وهذا التّوافق بين الإنسان والكون هو مظهر عناية بالإنسان ورعاية له ، وهي عناية تدلّ على وجود معتن راع يفعل العناية بالقصد ، هو الله تعالى . ذلك هو دليل العناية الذي قال ابن رشد في تقريره : " دليل العناية ... ينبني على أصلين : أحدهما أنّ جميع الموجودات التي هاهنا [في الكون] موافقة لوجود الإنسان . والأصل الثاني ، أنّ هذه الموافقة هي ضرورة من قِبل فاعل قاصد لذلك مريد ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتّفاق "[1]. ولكي يثبت هذا الدّليل ينبغي إثبات أمرين اثنين : توافق الكون والإنسان ، ودلالة هذا التّوافق على العناية الإلهيّة .

أ ـ توافق الإنسان والكون : إنّ بين الإنسان وموجودات الكون توافقا تامّا بحيث تبدو هذه الموجودات مُعدّة لنفعه ، ويبدو الإنسان مُعدّا للانتفاع بها . فمن جهة الكون قُدّرت الكمّيات فيه والكيفيّات بحيث تستجيب كامل الاستجابة لحفظ حياة الإنسان واستمرارها ، فالأرض ابتداء قد انفصلت عن الشّمس وهي كرة ملتهبة ، ثم ابترّدت شيئا فشيئا حتى تكوّنت فيها قشرة باردة صالحة لاستقبال الإنسان ، وقد انتهت هذه القشرة إلى سمك معيّن لو زاد بعض الشّيء لامتصّ ما يحيط بالأرض من الأكسجين فلا تكون صالحة للحياة ، وقد التفّت بالأرض طبقة من الهواء تحتوي على نسبة من الأكسجين (21 ٪) هي

---

(1) ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 151 .

المقدار المضبوط الصّالح لتنفّس الإنسان ، ولو زادت تلك النّسبة أو نقصت ما صلح الهواء للتنفّس .

وعلى وجه الأرض تنتشر موجودات حيوانية ونباتيّة ، ولكلّ منها دور في حفظ التوازن البيئي الذي يوفّر المناخ الصّالح للحياة الإنسانية ، وربّما ظنّ بعض النّاس أنّ بعض الحيوانات والحشرات مناقضة في وجودها لحياة الإنسان كالحشرات السّامّة والحيّات والثعابين ، إذ هي تضادّ تلك الحياة بما تلحقه من الضّرر بها ، إلاّ أنّه تبيّن بالفحص العلمي أنّ هذه الحيوانات تقوم بأداء مهمّة في التوازن البيئي بالتهامها حشرات وديدانا أخرى لو تُركت لكانت أكثر ضررا على البيئة كلّها وعلى الإنسان خاصّة ، وهي كذلك أصبحت مصدرا لكثير من العقاقير والأدوية التي ينتفع بها الإنسان . ولنا أن نتصوّر كيف أنّ الحيوانات التي ينتفع بها الإنسان في سائر الأغراض ، والنباتات التي يستعملها غذاء ودواء كانت كلّها منعدمة ، إذن لما كانت للإنسان حياة أصلا .

وعلى هذا النّحو من بيان تسخير الموجودات لصالح الإنسان يمكن أن يُنظر إلى حركة الأرض حول نفسها حيث يتكوّن اللّيل والنّهار ، وحركتها حول الشّمس حيث تتكوّن الفصول الأربعة ، وفي المسافة الفاصلة بينها وبين القمر ، حيث منها تنشأ حركة المدّ والجزر ، وفي المسافة بينها وبين الشّمس حيث تصل الأشعّة الشّمسية بمقدار ، فهذه كلّها لو اضطرب شيء منها لفسد ما على الأرض فلا يكون للإنسان عيش فيها ، فتلك الكيفيّات قُدّرت إذن لنفع الإنسان ، وفي ذلك يقول أحد أساتذة الكيمياء : " هذا النّظام الذي نشاهده في العالم من حولنا ليس مظهرا من مظاهر القدرة على كلّ شيء فحسب ، بل إنّه يتّصف فوق ذلك بالحكمة والاتّجاه نحو تحقيق صالح الإنسان " [1].

---

(1) مجموعة من العلماء ـ الله يتجلّى في عصر العلم : 43 (والقول لـ : توماس دافيد باركسن (Thomas David Bergson) .

ومن جهة الإنسان ، فإنّه رُكّب في جسمه على هيئة تستجيب للانتفاع بموجودات الكون ، وهو ما يظهر في أعضائه ومرونة مفاصله ، وأجهزته الدّاخلية القائمة على التّنفّس والهضم والمناعة وغيرها ، فكلّ ذلك صُنع على قدر ما يحصل به الانتفاع بمرافق الكون المختلفة ، كما أنّ عقله صُنع مرتّبا بحيث يلائم الترتيب الذي عليه الكون في سننه وقوانينه ، فيقدر على تمثّله واستثمار الكون على أساسه . إنّ الإنسان إذن كأنّما هو جهاز في غاية الدّقّة صُمّم لاستيعاب المنافع الكونية المادّيّة والمعنوية [1]، فهو إذن موافق في تركيبه تمام الموافقة لتلك المنافع ، وهي إذن موافقة في مادّتها وهيئتها لقوام الإنسان المادّي والمعنوي .

ب ـ دلالة التّوافق على العناية : إنّ هذا التوافق العجيب بين المرافق الكونيّة وبين الإنسان لتحقيق منافعه ، إمّا أن يكون بسبب صدفة واتّفاق ، وإمّا أن يكون بقصد من ذات المادّة الكونية نفسها ، وإمّا أن يكون بسبب عناية وقصد من قِبل موجود آخر يتّصف بالعلم المطلق هو الله تعالى .

أمّا الصّدفة فإنّنا أبطلناها في احتمال أن تكون هي المنظّمة للكون ، فهي باطلة بنفس تلك الأدلّة في احتمال أن تكون هي الموفّقة بين الإنسان والكون ؛ إذ ذلك التّوفيق هو ضرب من ضروب التّنظيم . وأمّا التّوفيق الذّاتي من قِبل المادّة الكونية فإنّه باطل أيضا لما أثبتنا سابقا من قصور المادّة على الفعل ، وعطالتها الذّاتية عن الإنشاء ، فهي كذلك أيضا بالنّسبة للعناية والقصد . وإذن فلا يبقى إلاّ أن يكون هذا التّوافق دالاّ على عناية خارجيّة قدّرت كلّ موجود كوني ليكون في خدمة الإنسان ، وذلّلته من أجل تحقيق مصلحته ، وتلك هي عناية الله تعالى .

إنّ آياتٍ قرآنية كثيرة جاءت ترشد إلى هذا الدّليل ، وتوجّه العقول للوقوف عليه ، واستيقان وجود الله منه ، ومنها قوله تعالى : ﴿ ياأيّها النّاسُ اعبُدُوا

---

(1) راجع نفس المرجع : 109 ، وراجع في التوافق بين الإنسان والكون عموما في : كرايسي مورسن (Craessey Morrisson) ـ العلم يدعو للإيمان .

رَبَّكُم الَّذِي خَلَقَكُم والَّذِين مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُم تَتَّقُون الَّذِي جَعَلَ لَكُـمُ الأَرْضَ فِرَاشًـا والسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنـتُمْ تَعْلَمُون ﴾ (البقرة / 21 - 22) ، وقولـه تعـالى : ﴿ اللَّـهُ الَّـذِي خَلَـقَ السَّمَاواتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُم وَسَـخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي البَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ والقَمَرَ دَائِبَيْن وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ والنَّهَارَ ﴾ (إبراهيم / 32 - 33) ، ففي هذه الآيات توجيه للعقول كي تتأمّل ما صُنع عليه الكون من موافقة تامّة لمصالح الإنسـان لاسـتنتاج أنّ تلك الموافقة ليست إلاّ بتقدير عناية من ا لله ، فتكون إذن دالّة على وجوده تعالى .

إنّ الكون بمظاهره المختلفة وآياته المتعدّدة يشهـد بوجودا لله تعـالى شـهادة موضوعيّة ، وفي الإنسان من وسائل الإدراك عقلا وحسّا مـا يمكّنـه مـن قـراءة هـذا الكون إذا ما وجّههـا الوجهـة الصّحيحـة في النّظـر ، فيظفـر حينئـذ بحقيقـة الوجـود الإلهي في كلّ خلق وفي كلّ تنظيم وفي كلّ عناية ، ويكـون ذلـك عـبرة لـه وذكـرى تنفض عنه ما عسى أن يكون قـد ران على قلبـه مـن الغواشـي والحجـب ، فـالتّدبّر والنّظر يبرزان فطرة الإيمان با لله ناصعة جليّة ، فترقى إلى درجة الوعي اليقيني بعدمـا تكون حُجبت بأسباب طارئة ، أو بهتت بسبب من التّقليد ، ولعلّ ذلك هو مصداق قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّـمَاءِ مَـاءً فَسَـلَكَهُ يَنَـا بِيـعَ فِي الأَرْضِ ثُـمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوا نُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَترا هُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًـا إنَّ فِـي ذَلِـكَ لَذِكْرَى لأُولِي الأَلْبَاب ﴾ (الزمر / 21) .

ثانيا - أدلّة الأنفس على وجود الله :

كما وجّه القرآن الكريم الأنظار إلى الآفـاق الكونيـة للإيمـان بـا لله تعـالى بناء على دلالتها عليه ، فإنّه وجّه الأنظار أيضا إلى ذات النّفـس الإنسـانيّة لتحصيـل ذلك الإيمان ، حيث تدلّ هي أيضا عليه بالغ الدّلالة ، فقال تعالى : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلاَ تُبْصِرُون ﴾ (الذاريات / 21) .

وإذا كان الإنسان جزء من الكون يتحقّق فيه ما يتحقّق في سائر الموجودات الكونيّة من الدّلالات على وجود الله خلقا ونظاما وعناية ، إلاّ أنّه يزيد على تلك الموجودات بدلالات أخرى لا تشتمل هي عليها ، فالإنسان كائن فريد في الكون خُصّ بقَوام جسمي وروحي متميّز ، وأُودع من القوى والاستعدادات ما لم يودع غيره ، إنّه كائن متميّز بالوعي الذي يكشف له ما يحيط به كما يكشف له حقيقة ذاته نفسها ؛ ولذلك فإنّه لمّا يتأمّل ذاته ويغوص فيها تدبّرا لظواهرها المادّيّة ، واستشعارا لمكنونها الرّوحي ، فإنّه يظفر لا محالة بدلالات مباشرة على وجود الله تعالى قد لا يظفر بها على نفس الدّرجة بالتّأمّل في سائر مخلوقات الكون . وقد كان التّأمّل في النّفس ديدن المتألّهين قديما وحديثا ، حتى ذهبت بينهم كلمة شهيرة في ذلك هي " من عرف نفسه عرف ربّه " ، ولا نجد هذه الكلمة بعيدة عن المنهج القرآني ، بل هي تشبه أن تكون تعبيرا عنه .

ونورد فيما يلي مجموعة من الأدلّة النّفسية على وجود الله تعالى مستفيدين إيّاها من علماء مسلمين استروحوها من القرآن الكريم ، ومن فلاسفة مؤمنين بالله حصّلوها بنظر العقل . وتتأتّى مجموعة هذه الأدلّة من النّظر في الذّات الإنسانية تأمّلا في مظاهرها المادّيّة ، واستبطانا لمكنوناتها الرّوحية .

1 ـ دليل التّخليق :

المقصود بالتّخليق خلق الإنسان طورا بعد طور في مراحل متتابعة ، فإذا نظر الإنسان في ذاته كيف وجد ، ملاحظا ذلك في ظاهر الكيان الإنساني ، ومستبطنا إيّاه في أعماق الشعور ، وقف من ذلك على حقيقتين استيقنهما في نفسه استيقان الضّرورة .

أولاهما ، أنّه وجد بعد أن لم يكن موجودا ، فمهما لاحظ من الموجودات الكونيّة في وجودها بعد عدمها ، واستيقن حدوثها من ذلك ، فإنّ استيقانه لحدوث نفسه يكون أقوى وأشدّ ؛ إذ أنّه ينضاف إليه في هذا الاستيقان برهان الشّعور في

الوعي بالنّفس إلى جانب البرهان العقلي الذي يدرك به حدوث الموجودات الكونيّة .

وثانيتهما ، أنّه وجد في أطوار متتالية منقلب بعضها عن بعض ، وذلك بناء على ما يقف عليه بالملاحظة والبحث العلمي من انقلاب الأطوار في نموّ الجنين من حين يكون نطفة إلى حين يصير طفلا ، وبناء على ما يقف عليه أيضا بالشّعور الواعي من انقلاب أحواله منذ بدأ يشعر بنفسه في أطوار متتالية يسلم كلّ منها إلى الآخر وهو يختلف عنه ، وذلك في الجسم وفي النّفس جميعا من حين الطّفولة إلى حين الشّيخوخة .

وإذا تأمّل الإنسان في هاتين الحقيقتين من حقائق نفسه يبحث لهما عن سبب ، استقرّ عنده استقرار اليقين أنّه لم يكن هو يملك في ذلك شيئا ، لا من حيث الحدوث ولا من حيث الأطوار المنقلبة . فإذا نظر إلى ما حوله من موجودات كونيّة استقرّ في نفسه أنّها لا تملك هي أيضا في ذلك شيئا ؛ حيث يعلم أنّها جميعا أضعف منه وأقلّ تدبيرا ، إذ هو يستعملها في شؤونه ويسخّرها في أغراضه ، فكيف يمكن أن يكون لها مدخل في إحداثه أو تقليب أطواره ؟ إنّه حينئذ لايملك إلاّ أن يسلّم بأنّ قوّة خارجة عنه وعن المادّة التي من حوله تتّصف بالقدرة والعلم هي التي أحدثته وخلّقته أطوارا ، وذلك هو الله تعالى .

وقد جاء في القرآن الكريم إرشاد إلى هذا الدّليل ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ (مريم / 9) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ مِن سُلاَلَةٍ من طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا العِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الخَالِقِين ﴾ (المؤمنون / 12 ـ 14) . ومن هذه الآيات وأمثالها استوحى علماء العقيدة الإسلاميّة هذا الدّليل وفصّلوا القول فيه ، واعتبروه من أقرب الأدلّة إلى ذهن الإنسان ؛ إذ هو

مستخلص بالاستبطان في الذّات إحساسا وتعقّلا معا . وممّن اعتمد عليه دليلا رئيسيّا على وجود الله تعالى الإمام أبو الحسن الأشعري [1]، والإمام المهدي بن تومرت الذي لخّصه في قوله : بحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه ، فهو يرى أنّه خلق من ماء دافق كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر ، ثمّ وجدت فيه هذه الصّفات كلّها بعد أن لم تكن . فلمّا علم حدوثها ، علم أنّه لا بدّ لها من خالق خلقها [2].

2 ـ دليل الحاجة والعجز :

من يتأمّل في نفسه ظاهرها وباطنها تأمّل استكشاف لحقيقة قواها ومدى قدرتها واكتفائها ، فإنّه يقف منها على قدر كبير من الجهل والحاجة والعجز . أمّا الجهل ، فإنّه جهل بكثير من الأحوال التي تطرأ على الإنسان في أسبابها وفي مآلاتها ، وجهل بما تتستّر عليه الأيّام من أقدار . وأمّا الحاجة فهي حاجة إلى دفع ما يقع فيه من أحوال لا يرتضيها وهي خارجة عن كسبه وتقديره ، وحاجة إلى العلم بما يصير إليه من المآل في مستقبل حياته ، وحاجة إلى أن يحقّق أشواقه وأمانيه المادّيّة والمعنوية جميعا . وأمّا العجز ، فهو عجز عن دفع الوقائع التي تصيبه ، وعجز عن تحقيق الأماني التي تراوده لإعمار حياته ، وعجز عن الكشف على مستقبل أيّامه وما تخفيه من أقدار .

إنّ استشعار الإنسان من نفسه لهذا الجهل والحاجة والعجز تجعله يقن بأنّه لا يدبّر أمر نفسه في الشّطر الأكبر من حياته ، كما ييقن بأنّ ما حوله من الكائنات لا تدبّر ذلك الأمر أيضا ، إذهو يفوقها بالعقل والعلم . وهذا الاستيقان للحاجة والعجز يدفع الإنسان إلى البحث عن المكمّل الذي دبّر أمره على هيئته تلك ،

(1) راجع : الأشعري ـ اللّمع في الرّدّ على أهل الزّيغ والبدع : 17 ـ 19 .

(2) راجع : المهدي بن تومرت ـ أعزّ ما يطلب : 230 وما بعدها .

والذي يملك أن يرفع عنه العجز والحاجة ، فلا يجده إلاّ في موجود مبرّإ من العجز والحاجات ، ذلكم هو ا لله الذي خلق الإنسان وركّبه على حاجة وعجز ، وهو الذي يدبّر أمره في سدّ حاجته وتكميل غيره ، فكان هذا التّركيب وهذا التّدبير دالّين عند التّأمّل على وجوده تعالى [1].

3 ـ دليل فكرة الكمال :

ينسب هذا الدّليل إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes) ، وهو فيلسوف مؤمن ، ولا يبعد دليله هذا عن المنهج القرآني في دعوته إلى التّأمّل في الأنفس لمعرفة ا لله من خلالها ، إذ هو انطلق في دليله المشهور هذا من النّظر في داخل النّفس للانطلاق منها إلى معرفة ا لله واستيقانه .

وخلاصة هذا الدليل كما ورد عند صاحبه أنّ أوّل حقيقة تثبت عند الإنسان إذا شكّ في كلّ شيء هي حقيقة أنّه موجود ؛ إذ الشّكّ هو نوع من التّفكير، ومن يفكّر فهو موجود . وإذا ثبت للإنسان يقين بوجوده ، ثمّ ذهب يفتّش في نفسه لعلّه يجد فيها فكرة يقينية يتّخذ منها أساسا للمعرفة ، فإنّه سوف يجد فيها فكرة يقينية هي في أقصى درجات اليقين ، وهي في أقصى درجات الوضوح ، بحيث إذا شكّ في كلّ شيء فإنّه لا يشكّ فيها أبدا ، وهو يظلّ يتصوّرها تصوّرا دائما دون انفكاك مهما تغيّرت به الأحوال ، وتلك هي فكرة موجود كامل مطلق الكمال ، فهل تكون هذه الفكرة عن موجود كامل ليست إلاّ مجرّد فكرة ذهنية ليس لها موضوع خارجي هي متحقّقة فيه بالفعل ، أم أنّها فكرة منعكسة عن حقيقة واقعية متمثّلة في موجود كامل كمالا مطلقا ، وهي ليست إلاّ صدى له وصورة عنه ؟ إنها فكرة لايمكن إلاّ أن تكون فكرة منعكسة عن موجودكامل متحقّق في الواقع خارج ذهن الإنسان ، وذلك ما يثبت بدليلين اثنين :

---

(1) راجع شبيها لهذا الدليل في : الماتريدي ـ التوحيد : 102 .

الأوّل : أنّ هذه الفكرة لايمكن أن يكون مصدرها إلاّ الموجود الكامل المتحقّق خارج الإنسان ؛ وذلك لأنّ الإنسان نفسه لا يمكن أن يكون مصدرا لها اختلقها في ذهنه ، إذهو موجود ناقص ، وهو يشعر بنقصه في كلّ حين ، فكيف يكون هذا الناقص منشئا لفكرة الكمال في نفسه ؟ وكذلك لايمكن أن يكون مصدرها الموجودات الكونية ؛ لأنّها هي بدورها ناقصة بل هي أنقص من الإنسان ، فلا يبقى إلاّ أن تكون هذه الفكرة عن موجود كامل مصدرها هذا الموجود الكامل نفسه متحقّقا في الواقع الخارجي بالفعل ، وذلك هو ا لله تعالى .

والثاني : أنّ هذه الفكرة عن الموجود الكامل ، لو كانت مجرّد فكرة في الذّهن ليس لها تحقّق واقعي في الخارج ، فإنّ ذلك سيكون عنصرا من عناصر النّقص فيها ؛ إذ الفكرة لّما تكون صورة ذهنية فقط فإنّها تكون أنقص ممّا لو كانت صورة ذهنية لموجود خارجي واقع بالفعل ، فكلّ فكرة يعتبر تحقّقها في الواقع عنصر كمال فيها ، كما يُعتبر عدم تحقّقها عنصر نقص فيها . وبما أنّ فكرة الموجود الكامل لا يجدها الإنسان في نفسه إلاّ كاملة لا يعتريها نقص قطّ فهي إذن بناء على ذلك لا تكون إلاّ متحقّقة في الخارج ، متمثّلة في الموجود الكامل ، وهو ا لله تعالى . وهكذا يصل ديكارت إلى إثبات وجود ا لله ابتداء من التّأمّل في النّفس ، وتشبه هذه الفكرة أن تكون قريبة من الحقيقة القرآنية المتمثّلة في فطرية الإيمان با لله ، فقد أودع ا لله تعالى في نفس الإنسان عرفانا به يجده من يتأمّل في نفسه ، فيقوم لديه دليلا على وجوده تعالى [1].

4 ـ دليل الواجب الأخلاقي :

هو دليل الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (Emmanuel Kant / ت 1804 م) ، وهو فيلسوف مؤمن با لله أيضا، إلاّ أنّه رأى أنّ البرهان على وجوده

---

(1) راجع في هذا الدليل في : ديكارت ـ التّأمّلات في الفلسفة الأولى : 74 ، 92 ، ومقال عن المنهج : 84 وما بعدها . وراجع أيضا : يوسف كرم ـ الفلسفة الحديثة : 73 .

تعالى لايمكن أن يكون بالأقيسة العقلية المجرّدة ، فالتجأ إلى استدلال أخلاقي عملي ، وعرف دليله هذا بدليل الواجب الأخلاقي .

وخلاصة هذا الدّليل أنّ التّأمّل في طبيعة النّفس الإنسانية يوقفنا على أنّ في فطرة الإنسان شعور ا بالواجب الذي ينبغي أن يفعله ، فثمّة صوت داخلي فطري يناديه للالتزام بمجموعة من القيم الأخلاقية المستجمعة للفضيلة كلّها ، ويدعوه ذلك النّداء إلى الارتفاع ليبلغ درجة القداسة ، وما من إنسان ولو كان من المجرمين إلاّ يجد في نفسه هذا النّداء الفطري إلى الواجب يناديه نحو الدّرجة العليا من القداسة ، وإنّما المجرم يخالف ذلك الصّوت ولا يستجيب له مع أنّه يجده في نفسه .

ولكن من جهة أخرى فإنّ في نفس الإنسان إرادة منفعلة بميول حسّيّة تدعوه ليمارس شهوات قائمة على الأنانية وحبّ الذّات ، وهو يجد في تحقيقها ضربا من السّعادة ، ولكنّها كثيرا ما تكون في نفس الوقت متعارضة مع نداء الواجب ، متناقضة معه مثلما يُرى متناقضا نداءُ الواجب إلى العدالة في توزيع المال مع شهوة حبّ المال التي تدعو إلى جمعه والاستئثاربه .

ولو اجتمع للإنسان تحقّق نداء الواجب الذي يصدر عن ضميره الحيّ ، وتحقّقُ مطالب الإرادة المنفعلة بالميول الحسّيّة لكان في هذا الاجتماع تحصيل الخير الأعظم له ، فكيف يمكن تحصيل هذا الخير الأعظم الذي يُلبّى فيه صوت الواجب من جهة ، وتتحقّق فيه السّعادة الحسّيّة من جهة أخرى ، ومن الذي يمكن أن يجمع بين هذين الأمرين المتعارضين ؟

إنّ الإنسان من نفسه لا يستطيع أن يقوم بهذا الجمع لتحقيق الخير الأعظم ؛ لأنّه ذو طبيعة مزدوجة غير خالصة في رفعتها وقداستها ، فليس من قدرته في ذاته أن يوازن بين مطالب الواجب وبين مطالب الإرادة الحسّيّة النّزّاعة إلى اللّذّة، وأن يحقّق بتلك الموازنة خيره الأعظم ؛ ولذلك فإنّه ثمّة ضرورة إلى موجود آخر خارج عنه ، وهو موجود ذو طبيعة قدسيّة صرف ، إذ هو وحده الذي يستطيع أن

يجمع بين الأمرين في الإنسان فيتحقّق له الخير الأعظم ، وذلك هو ا لله تعالى . وإذن فإنّ التّأمّل في نفس الإنسان ، وما ركّبت عليه من ضمير خلقي ومن إرادة حسّيّة معارضة له يوصّل المتأمّل إلى الإيمان بضرورة وجود إله كامل يحقّق للإنسان الخير الأعظم [1].

وقد كان هذا الجانب الأخلاقي في طبيعة الأنسان مدخلا استدلاليًا على وجود ا لله عند كثير من الفلاسفة والمفكّرين ، فانطواء الإنسان على فطرة أخلاقية تميّز بين الخير والشرّ يعدّ علامة على موجود خيّر أودع فيه هذه الفطرة من حيث إنّ ذاته المادّيّة لا تقدر بحكم عطالتها على أن تصنع ذلك التّمييز المعنوي بين الخير والشرّ ، ومن هذا المنطلق قال عالم الرياضيات روبرت هورتون كامرون (Robert Hourtin Cameron) : " إنّني أعتقد بوجود ا لله لأنّه وهبني التّمييز الأخلاقي ، فالجنس البشري لديه إحساس فطري بما هو خطأ وما هو صواب " [2].

والمتدبّر في القرآن الكريم لا يعدم ظفرا بإشارات بيّنة إلى هذا المدخل الاستدلالي القائم على الجانب الأخلاقي الفطري في الإنسان ، وذلك ما يتبيّن على سبيل المثال في قوله تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ (الشمس / 7 ـ 8) ، فقد أفادت الآية أنّ ما في نفس الإنسان من قوّة تمييز بين الخير والشرّ هو مظهر عظيم من مظاهر الفعل الإلهي في تسوية الإنسان عامّة ، وقد خُصّ هنا بالذّكر من بين أنواع كثيرة من أنواع التّسوية في مقام القسم به بيانا لعلوّه في الدّلالة على وجود ا لله وعظيم قدرته .

إنّ تأمّل الإنسان في نفسه تأمّل اعتبار يفضي به لا محالة إلى الظّفر بدلائل لا تنتهي على وجود ا لله تعالى ، فقد أُودعت هذه النّفس فطرة التّوحيد ، وأُشربت الميثاق الإلهي حينما شهدت في أصل خلقتها بربوبية ا لله كما جاء في آية العهد ،

---

(1) راجع : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : 253 وما بعدها .

(2) مجموعة من العلماء ـ ا لله يتجلّى في عصر العلم : 127 .

فإذا ما استبطن الإنسان نفسه يحدوه النّزوع إلى البحث عن حقيقة الألوهية ، أو النّزوع إلى استيقانها عن بيّنة لا عن تقليد ، فإنّه واجد فيها شواهد اليقين على وجوده تعالى . ولعلّ ذلك هو المعنى الذي عبّر عنه كثير من المفكّرين الباحثين عن الحقيقة بالتّأمّل في النّفس واستبطان دواخلها بمثل ما قاله الإمام الغزالي : إنّه نور قذفه الله في القلب ، وما قاله عالم الرياضيات الآنف الذّكر واصفا تجربته الشّخصيّة في السّعي إلى الله من خلال النّفس : " لقد لمست هذا الدّليل في نفسي منذ اثنتين وثلاثين سنة عندما كنت بحجرتي في القسم الدّاخلي بجامعة كورنل يوم جاءني البرهان وأغدق الله على قلبي نور الإيمان ، لقد أصبح الله لديّ أكبر من كلّ ما سواه ، حتى إنّني أرضى أن أفقد كلّ شيء في هذا الوجود ولا أرتدّ إلى حالتي السّابقة "[1]. إنّ هذه المساعي من خلال النّفس لمعرفة الله والتّعبير عنها بمختلف التّعابير هي كلّها مصداق لقوله تعالى : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُون ﴾ (الذاريات / 21) .

إنّ آفاق الكون وباطن النّفس الإنسانيّة هي الكتاب المفتوح الذي أودع الله تعالى فيه الشّواهد على وجوده ، وقد زُوّد الإنسان بالعقل الذي يستطيع أن يقرأ هذا الكتاب فيفهم دلالاته ، ويقف فيه على الأدلّة القاطعة على وجوده تعالى ، فيثمر ذلك فيه إيمانا راسخا . ولتوفّر الإنسان على العقل من جهة ، ولتوفّر الشّواهد في الآفاق والأنفس من جهة أخرى ، ينقطع العذر في الجهل بالله تعالى ، وتتأكّد المسؤوليّة في تحمّل الإيمان به ، خاصّة وأنّ المنهج للوصّل إلى ذلك أرشد إليه القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾ (فصّلت / 53) .

---

(1) نفس المرجع : 128 .

الفصل الثالث

الإيمان
بصفات الله تعالى

تمهيد

الإيمان بصفات الله تعالى ركن من أركان العقيدة الإسلامية ، وكما ذكرنا سابقا فإنّ الإيمان با لله لايكون إيمانا إلاّ إذا استجمع الإيمان بوجوده والإيمان بصفاته معا ، وأمّا إذا تخلّف الإيمان بالصّفات فإنّ الإيمان با لله ينتقض من أصله ، فلم يعد يغني شيئا كما لا يغني إيمان أهل الجاهلية الذين يؤمنون بوجود الله ولكنّهم يجعلون معه آلهة أخرى تقرّبهم إليه زلفى ، وكما لا يغني إيمان النّصارى ، إذ حرّفوا التّوحيد إلى تثليث ، فكلّ ذلك إيمان محبط بسبب إخلاله بصفة التّوحيد .

وكما ذكرنا سابقا فإنّ الإيمان بوجود الله تعالى هو إيمان بسيط الصّورة ، لا يتوارد عليه إلاّ النّفي أو الإثبات بصورة فاصلة ؛ ولذلك فإنّ موقف الإنسان من هذا الإيمان إمّا إقرار بالوجود الإلهي ، وإمّا كفران به ، ولا واسطة بينهما إلاّ الشّكّ . وأمّا الإيمان بصفاته تعالى فهو إيمان مركّب الصّورة ؛ إذ صفاته تعالى كثيرة

يتطلّب كلّ منها إيمانا بها مخصوصا ، ثمّ إنّ الصّفة الواحدة قد تكون ذات جهات وأبعاد متعدّدة ، ويتطلّب الإيمان الصّحيح بها استجماعا لكلّ تلك الأبعاد ، ويعدّ الخلل في أيّ منها خللا في الإيمان بها جملة ؛ ولذلك فإنّ الإيمان بصفات ا لله قد يكون صحيحا في بعض ومنحرفا في بعض آخر ، في حين أنّ الإيمان بوجوده تعالى لا يكون إلاّ إيمانا واحدا صحيحا وإلاّ فإنّه الكفران .

وإذا كانت معرفة وجود ا لله تعالى فطرة في النّفس الإنسانية كما بيّناه آنفا ، فإنّ معرفة صفاته منها ما هو فطري تابع لفطرية معرفة وجوده مثل صفة الوحدانية ، ومنها ما هو مكتسب اكتسابا . وكذلك فإنّ بعض صفات ا لله تعالى يمكن أن تعرف بالعقل مثل الوحدانية والقدرة والعلم ، ومنها ما لا يعرف إلاّ بخبر الشّرع مثل الصّفات الخبرية كثبوت اليد والعين والوجه في حقّه تعالى .

ولمّا كان الإيمان بصفات ا لله تعالى على هذا النّحو من التّركيب ومن توقّف البعض منه على الخبر الشّرعي ، فإنّ الانحراف والخلل كثيرا ما يصيبانه في تصوّر الأذهان دون الإيمان بالوجود ؛ إذ الإيمان بالوجود فطرة بسيطة يستبينها العقل من قريب ، وأما الإيمان بالصّفات فإنّه يكون عرضة للشّبه ، ومحلاّ للتّأثيرات من جهة التّقليد ، ومن جهة الهوى والشّهوة ، وهو بالتّالي كثيرا ما يكون عرضة للانحراف بالغفلة والتّناسي ، أو بالتّغيير والتّبديل ، أو بالاضطراب في فهم المدلول للصّفة المعيّنة ، وفي استيعاب أبعادها المختلفة .

وقد توصّل الكثير من المفكّرين والفلاسفة بعقولهم إلى الإيمان بوجود ا لله تعالى ، ولكنّهم اضطربوا في تصوّر صفاته والإيمان بها ، وذلك مثل بعض فلاسفة اليونان الذين آمنوا بواجب الوجود ، ولكنّهم أثبتوا له صفة العلم بالكلّيات دون الجزئيّات ، وقال البعض إنّه خلق العالم بالفيض فيما يشبه سلب الإرادة عنه ؛ وذلك لأنّ العقل وحده لا يوصّل إلى حقيقة الصّفات كلّها في وضوح ودقّة مثلما يتوصّل إلى حقيقة الوجود .

والأقوام التي جاءت الأديان السّماوية تصحّح عقائدها تباعا لم تكن في الغالب قد انحرفت في اعتقادها بوجود الله تعالى ، ولكنّ الانحراف أصابها في الإيمان بصفاته ، فقد انحرف اليهود إلى التّجسيم ، وانحرف النّصارى إلى التّثليث ، وانحرف عرب الجاهلية إلى الوثنية ، وكلّه انحراف عن حقيقة صفة الوحدانية ؛ ولذلك فإنّ الأديان جاءت تركّز في خطابها على التّذكير بصفات الله أكثر من أنّها تدعو إلى الإيمان بوجوده ، إذ هي محلّ الانحراف والضّلال في تصوّر الأذهان .

ولم يصب المسلين انحراف في الإيمان بوجود الله تعالى ، ولكنّ بعضا منهم طرأ عليه الخلل في الإيمان ببعض صفاته في شمول حقيقتها وصفائها ، وذلك مثل صفة الوحدانية والرّزق والصّفات الخبرية ، وقد كان لذلك الانحراف أثر في حياتهم كلّها ؛ ولذلك قام المصلحون على مرّ الزّمن يدعون إلى إصلاح الاعتقاد فيما انحرف من تصوّر الصّفات ، مثل بعض مظاهر الشّرك والتّجسيم والتّواكل .

وبناء على ما تقدّم فإنّ المسلم ينبغي أن يكون متحوّطا أشدّ التّحوّط في الإيمان بصفات الله تعالى أن يتسرّب إليه خلل قد يكون ظاهرا أو خفيّا ، وأن يستعمل العقل فيما هو مجال للعقل منها ، ويلازم الشّرع فيما هو خبري لا يدركه العقل بذاته ، وأن يرعى هذا الإيمان بالصّفات في تصوّره اعتقادا وفي عمله سلوكا ، فهذا الإيمان شديد الصّلة بالسّلوك ؛ ولذلك فإنّه قد يطرأ عليه الخلل من جهته من حيث يظنّ المسلم أنّه في تصوّره مؤمن حقّ الإيمان ، وهذه حال من يتّخذ من دون الله أولياء يقدّم لها القرابين ، ويلتمس عندها جلب النّفع ودفع الضّرّ ، وهي حال من يلتمس رزقه عند العباد يظنّ أنّ بأيديهم المنع والمنح ، ومن يشرّع بعقله قوانين لضبط المجتمع بديلا لقوانين الله تعالى ، فكلّ أولئك يقعون في ضروب من الشّرك وهم يحسبون أنّهم على محجّة التّوحيد . وفي واقع المسلمين اليوم مظاهر من هذا الانحراف العقدي المتعلّق بالصّفات ، وهو انحراف مؤثّر في حياتهم العملية تأثيرا سلبيّا ، وذلك ما يدعو إلى مزيد من الشّرح والإيضاح ، ومزيد من التّذكير بالحقّ في هذا الشّأن ، والدّعوة إليه ليصحّح الانحراف ويرشّد الإيمان .

وإيمان المسلم بصفات الله تعالى ينبغي أن يكون إيمانا بها على وجه العموم أوّلا ، ثمّ إيمانا بها على وجه التّفصيل ثانيا . أمّاالوجه **الأوّل** فيتعلّق بخصائص الصّفات عموما وضوابطها وأحكامها في جملتها ، وهو ما ينبغي أن يحصل في الذّهن عند تصوّر صفاته تعالى في مفهومها الجملي . وأمّا الوجه **الثّاني** فيتعلّق بالصّفات في آحادها من حيث أحكامها وتفاصيلها ، وهو ما ينبغي أن يحصل في الذّهن عند تصوّر تلك الصّفات واحدة واحدة . وحينما يتمّ التّحقّق الإيماني بالتّصوّر الجملي والتّصوّر التفصيلي لصفات الله تعالى يكتمل بمشيئة الله الإيمان بالصّفات على ما هو مطلوب ، ويظهر أثر ذلك في العمل رشدا وفلاحا .

أوّلا ـ الإيمان بالصّفات عموما :

يتناول الإيمان بصفات الله تعالى عموما جانبين أساسين ، يتعلّق أوّلهما بالضوّابط العامّة لهذه الصّفات مع ما يلحق بذلك من تقاسيمها وأسمائها ، ويتعلّق الثاني بالعلاقة بين الذّات الإلهية وبين صفات الله تعالى .

1 ـ الضّوابط العامّة للصّفات :

صفات الله تعالى التي ينبغي على المسلم أن يؤمن بها هي صفات كثيرة في العدد ، وغير منحصرة في رقم معيّن . وقد حاول علماء العقيدة في مؤلّفاتهم أن يحصوها عددا ، وأن ينوّعوها أنواعا ، ولكنّهم لم يكونوا قاصدين في ذلك إلاّ أغراضا تعليمية تسهيلا على طلاّب العلم ، دون أن يقصدوا الحصر النّهائي والتّنويع اللاّزم ؛ ولذلك فقد كان بينهم اختلافات في عدّالصّفات وتسميتها ، وفي طرائق التّنويع ونتائجه [1].

---

(1) راجع في تقسيمات الصّفات وتسمياتها : الأصبهاني ـ الاعتقادات : 81 وما بعدها ، ومحمد محي الدين عبد الحميد ـ النظام الفريد : 116 .

والضّابط الجامع لصفات الله هو أنّه تعالى يتّصف بكلّ الصفات التي تحمل معنى الكمال ، ويتنزّه عن كلّ الصفات التي تحمل معنى النّقص ، فما من صفة تثبت له كمالا إلاّ هي صفة له ، وما من صفة تسلب عنه نقصا إلاّ هي صفة له أيضا ؛ ولذلك فإنّ الصّفات الإلهية تتنوّع من هذه الجهة إلى نوعين أساسّين : صفات ثبوتيّة ، وصفات سلبيّة .

أمّا الصّفات السّلبية فهي تنفي النّقائص في حقّ الله تعالى ، وذلك مثل الوحدانية التي تنفي التّعدّد ، والقدم التي تنفي الحدوث ، والمخالفة للحوادث التي تنفي المشابهة ، وغيرها ممّا هو في معناها [1]. وأمّا الصّفات الثّبوتية فهي تثبت في حقّ الله تعالى ما فيه الكمال ، وقد يكون الكمال متمثّلا في معان تقوم بذاته تعالى ، فالصّفات التي تثبتها هي صفات المعاني ، وذلك مثل القدرة والعلم ، وقد يكون متمثّلا في أفعال تصدر عن ذاته تعالى ، فالصّفات التي تثبتها هي صفات الأفعال ، مثل الرّزق والإحياء والإماتة .

ومع أنّ صفات الله تعالى غير معيّنة بالحصر العددي ، إلاّ أنّ تسميتها توقيفية من عنده فيما جاء به الشّرع في القرآن والحديث ، وقد ضُمّنت أسماء الصّفات فيما يعرف بأسماء الله الحسنى ، ولذلك فإنّه ينبغي على المسلم أن يقتصر في تسمية الصّفات الإلهية على ما جاء به الشّرع من الأسامي دون أن يخترع أسماء من عنده ولو كان معناها صحيحا .

وبما أنّ صفات الله تعالى هي صفات لذاته ، فهي تأخذ حكمها في القداسة والجلال ، وفي القدم والبقاء ، فليس شيء من هذه الصّفات بطارئ بعد أن لم يكن ، ولا شيئ منها ينتهي بعد أن كان ، بل هي قديمة أزلية باقية أبدية ، وحكمها في ذلك حكم الذّات الإلهية ، وذلك ماضبطه الإمام الطّحاوي في

---

(1) راجع الصّفات السّلبية في : الإيجي - المواقف : 2 / 337 .

قوله : " ما زال بصفاته قديما قبل خلقه ، ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته ، وكما كان بصفاته أزليّا ، كذلك لا يزال عليها أبديّا "[1].

والإيمان الحقّ بصفات ا لله تعالى هو ذلك الإيمان الذي يتعدّى التّصديق الذّهني بمدلول الصّفة صحيحا شاملا ليؤثّر في النّفس تأثيرا تصبح به منفعلة بذلك المدلول ، متكيّفة به في منازعها السّلوكية ، بحيث تُرى في أفعال المؤمن آثارُ ما يؤمن به من الصّفات ، فيكون لصفة العلم على سبيل المثال أثر في توخّي الصّدق في السّرّ والعلن ، إذ ا لله يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصّدور ، ولصفة الرّزق التّعفّف عن كلّ ما فيه شبهة مذلّة في طلب المعاش ، إذا لله هو وحده الرّزّاق ، وهكذا الأمر في سائر صفاته تعالى ، حتى يصير المؤمن الحقّ متخلّقا بصفات ا لله تعالى في أعماله كلّها ، وإذا تعذّر في هذا الصّدد بلوغ الكمال أو حتى مداناته بالنّسبة لعامّة النّاس ، إلاّ أنّ بلوغ درجاتٍ فيه أمر ميسور لمن يبذل الجهد ويسعى في تقوية الإيمان .

2 ـ صلة الصّفات بالذّات الإلهية :

قد تطرأ على الذّهن خواطر في شأن العلاقة بين ذات ا لله تعالى وصفاته ، وفي الكيفيّة التي تتّصف بها الذّات بالصّفات ، فيتساءل الإنسان عن هذه الصّفات أهي متميّزة عن الذّات بحيث تكون مغايرة لها ، أم هي متّحدة معها فتكون عينا لها ؟ إنّ مثل هذا التّساؤل قد يرد على بعض الأذهان ، ولكنّه في نطاق الإيمان الكلّي بوجود ا لله تعالى واتّصافه بصفات الكمال لا يلبث أن يتلاشى دون أن يبقى له أثر ، وذلك لأنّه لا يطرح مشكلة عملية تتعلّق بحياة المسلم ، كما أنّه لا يمثّل مطلبا عقليّا ملحّا ، إذ هو يتعلّق بأمر غيبيّ يخصّ الكيفيّات ، وهو أمر لا يدخل تحت طائلة الإدراك العقلي ، فالدّواعي إلى أن تصبح هذه المسألة محلّ بحث أصليّ في العقيدة هي دواع مفقودة على صعيد العمل وعلى صعيد العقل معا ، وإن كان ورودها على الخواطر لا يبعد أن يحصل أحيانا .

---

(1) الطحاوي ـ العقيدة الطحاوية : 124 (ضمن شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ) .

إلاّ أنّ هذه القضيّة مع ما ذكرناه قد كانت مبحثا كبيرا من مباحث علم العقيدة ، يكاد لا يخلومنها مؤلّف من المؤلّفات المعتبرة منه ، وقد ثارت بسببها لجاجة صاخبة بين العلماء ، فإذا هي مطروحة للبحث تتناولها البيانات والتّحاليل ، وتعتورها الآراء بالعرض والاستدلال والاحتجاجات والرّدود .

والمتأمّل في أسباب نشوء هذا المبحث وما وقع فيه من لجاجة مع انتفاء الدّواعي الحقيقيّة لنشوئه من ذات العقيدة نفسها ، يجد أنّها أسباب تعود إلى ملابسات ظرفية تولّدت في خضمّ الصّراع بين العقيدة الإسلامية وأهلها ، وبين العقائد والمذاهب التي كان أهلها يسعون إلى تحريف الإسلام بتحريف عقيدته ، ممّا اضطرّ المدافعين عنه من العلماء إلى منازلة الخصوم بمناهجهم ، وقطع الطّريق عليهم بتحوّطات تكون أحيانا غريبة عن صلب العقيدة الإسلامية ومنهجها في البحث .

وقد عرفت هذه القضيّة في كتب علم العقيدة بقضيّة " الذّات والصّفات " وكان أصل نشوئها يعود إلى ما كان يسعى إليه المسيحيون في نشر عقيدتهم القائمة على التّثليث ، وجرّ العقيدة الإسلامية الموحّدة إليها لتغييرها نحو التعدّد [1]. و من المعلوم أنّ أصل انحراف النّصارى من التّوحيد إلى التّثليث كان منطلقا من قضيّة العلاقة بين ذات الله وصفاته ، فقد تصوّروا أنّ الله ذات جوهريّة تتّصف بثلاث صفات (أقانيم) هي الوجود والعلم والحياة ، ثمّ تضخّمت هذه الصّفات في تصوّرهم حتى أصبحت مستقلّة عن الذّات ومجسّمة في انفصال عن بعضها ، فإذا صفة الوجود تتجسّم في الأب ، وصفة الحياة تتجسّم في الأمّ مريم البتول ، وصفة العلم تتجسّم في الابن عيسى ، ومن ثَمّ أصبح الإله الواحد آلهة ثلاثة .

وبإزاء هذا التّصوّر الذي كان النّصارى يبثّونه في الأوساط الإسلامية ، وخاصّة في الأمصار التي كانت مسيحيّة وعمّها الإسلام فإنّ بعضا من العلماء المسلمين الذين كانوا يتصدّون للدّفاع عن العقيدة الإسلامية وعلى رأسهم فرقة

---

(1) راجع في ذلك : ابن النّديم ـ الفهرست : 180 .

المعتزلة تخوّفوا من أن يجد هذا التّصوّر الذي أساسه نوع من الفصل بين صفات ا لله تعالى وبين ذاته مدخلا إلى المسلمين إذا ما استقرّ في أذهانهم أنّ صفات ا لله تعالى ذات وجود متميّز عن ذاته ، فقالوا تحوّطا لذلك : إنّ صفات ا لله ليست زائدة في وجودها عن ذاته ، بل هما أمر واحد ، فا لله تعالى عالم بذاته ، وقادر بذاته ، وليس بعلم وقدرة زائدتين عن ذاته ، وكذلك سائر الصّفات [1].

وقد رفض هذا التّصوّر عامّة علماء المسلمين من الفقهاء والمحدّثين ورأوا فيه تعطيلا للصّفات الإلهية ، وقالوا : إنّ للّه تعالى صفات زائدة عن ذاته ، وهي ثابتة له إلاّ أنّ كيفيّة ثبوتها غير معلومة لنا ، ولا خوف من إثبات هذه الصّفات زائدة عن الذّات أن يؤدّي إلى عقيدة تعدّد الإله ؛ لأنّ التّعدّد لا يكون إلاّ بتعدّد الذّات ، وعلى هذا النّهج سار السّلفية كافّة كما يقتضي مسلكهم في التّفويض .

ولمّا جاء الأشعريّة من أهل السّنّة طوّروا البحث في هذه القضيّة بما حسبوا أنّه يتفادى محذور الرّأي الأوّل المفضي إلى تعطيل الصّفات ، كما يتفادى محذور الرّأي الثاني المفضي إلى إثبات موجودات قديمة مع ذات ا لله تعالى هي صفاته ، فقالوا : إنّ صفات ا لله تعالى إذا نظرنا إليها من حيث تحقّقها في الواقع كانت عين ذاته وليست بزائدة عنها في الوجود ، فهي بهذا الاعتبار عينا وليست غيرا ، وإذا نظرنا إليها من حيث المفهوم المتصوّر في الذّهن وجدناها متميّزة عن الذّات ، مغايرة له ، فهي بهذا الاعتبار غيرا وليست عينا ، وهذا هو معنى مقولتهم المأثورة في هذا الشّأن ، وهي أنّ صفات ا لله تعالى " ليست عينا وليست غيرا " [2].

ومهما يكن من أمر هذا المبحث الذي اختلفت فيه الفرق الإسلامية ، فإنّه لم يعد اليوم مبحثا ذا أهمّيّة ؛ لأنّ الدّواعي إلى إثارته كانت دواعي ظرفية ، وقد

---

(1) راجع في ذلك : القاضي عبد الجبّار ـ شرح الأصول الخمسة : 182 وما بعدها .

(2) راجع في هذه المسألة عموما : الإيجي ـ المواقف : 2 / 345 ، وأحمد محمد صبحي ـ في علم الكلام : 126 ، وعبد الحليم أحمدي ـ العقيدة الإسلامية : 129 .

انقضت منذ زمن بعيد ، فلم يعد يوجد اليوم مبرّر لطرحه في مباحث العقيدة الإسلامية ، وإنّما هو يدرس باعتباره جزء من التّراث الفكري العقدي فحسب ، وعلى هذا الأساس أوردناه في هذا المقام لا باعتباره جزء أساسيا في عقيدة المسلم الذي يكفيه أن يؤمن بأنّ للّه تعالى صفات كمال ثابتة له ، وأمّا بحثه فيما وراء ذلك من كيفيّة ثبوت هذه الصّفات أهو بالعينيّة أم بالغيريّة فهو بحث في الكيفيّة لا يطاله عقل ، ولم يرد به تكليف .

ثانيا ـ الإيمان بالصّفات تفصيلا :

بما أنّ صفات ا لله تعالى غير محصورة بعدد ، فإنّه لا يمكن الإتيان عليها كلّهابالشّرح والبيان ، ولذلك فإنّنا سنعمد فيما يلي إلى إيراد مجموعة من الصّفات نشرحها تفصيلا ، وهي صفات تمثّل الأركان الأساسية في انعقاد الإيمان ، وإن تكن كلّ صفاته تعالى ذات أهمّية في ذلك ، كما أنّها صفات كثيرا ما تكون عرضة للانحراف في التّصوّر ، ولذلك فقد جاء الوحي يوليها الاعتبار الأكبر في البيان والتّأكيد والتّصحيح .

1 ـ الوحدانيّة :

هي رأس الصفّات الإلهية ، والرّكن الرّكين في العقيدة الإسلامية ، وقد جاء القرآن الكريم والحديث الشّريف يوليانها من البيان تنبيها وشرحا واستدلالا ما لم تحظ به أيّ صفة أخرى ، بل ما لم يبلغه البيان في تقرير وجود ا لله نفسه ، ولا غرو فإنّ أهل الأديان عامّة إنّما كان ضلالهم متمثّلا بالأخصّ في انحرافهم في هذه الصّفة ، وكذلك أهل الجاهلية من العرب ، فجاءت الأديان السّماوية المتعاقبة تصحّح هذا الانحراف تذكيرا بالتوحيد ، وتبشيرا به من جديد ، وجاء الإسلام خاتما للأديان في هذا الشّأن ، حتى عرف بأنّه دين التّوحيد ، لانبناء دعوته العامّة على التّبشير بوحدانية ا لله تعالى ، حتى غدت هذه الصّفة هي الطّابع الذي طبع الدّين كلّه عقيدة

وشريعة . ونورد فيما يلي شرحا لحقيقة الوحدانية ، ثمّ نورد أدلّة عليها ، منبّهين كلّما اقتضى الحال إلى ما يحصل في حياة المسلمين من انحراف في التصوّر الصّحيح لهذه الصّفة في أركانها الشّاملة .

أ - حقيقة الوحدانية : الوحدانية صفة من صفات الله السّلبيّة ، على معنى أنّها تنفي عن الله تعالى أن يشاركه شيء في الألوهية ،فهي تسلب الشّريك بإطلاق ، فيكون له تعالىالتّفرّد بإطلاق أيضا . ولحقيقة الوحدانية امتدادات وأبعاد كثيرة ، حتى إنّه لا يخلو شيء من التّعاليم الإسلامية عقيدة وشريعة من أن يكون مبنيّا على معنى من هذه الحقيقة ، ومن أن يكون لها فيه امتداد ، وبالتّالي فإنّه لا يخلو تصرّف من تصرّفات المسلم بالفكر والسّلوك من وجوب أن يكون مبنيّا على معنى من معانيها ، ومحكوما بواحد من مقتضياتها .

ولم يصب المسلمين غبش في عقيدتهم مثلما أصاب تصوّرهم لحقيقة التّوحيد ، فكثيرا ما وقعت الغفلة من بعضهم عن أبعاد ومقتضيات لتلك الحقيقة ، فإذا هم ينحسرون بها إلى مفهوم ضيّق لا يتجاوز وحدانية الذّات الإلهية إلى غيره من الأبعاد التي سنفصّلها تاليا ، وكثيرا ما يسقط بعضهم بسبب ذلك في ضروب من الشّرك الخفيّ الذي يقترب أحيانا من أن يكون شركا جليّا ؛ ولذلك فإنّ علماء العقيدة لم يولوا من الأهمّيّة والجهد مثلما أولوا لحقيقة التّوحيد بيانا واستدلالا ودفاعا وتصحيحا ، بل إنّه كما ذكرنا سابقا ما من حركة إصلاحية لأحوال الأمّة الإسلامية إلاّ وهي تنزع إلى أن تتأسّس على تصحيح عقيدة التّوحيد ليكون انصلاحها طريقا إلى انصلاح سائر الأوضاع والأحوال ؛ إذ كلّ فكر وسلوك ينبغي لكي يكون صحيحا أن ينبني على حقيقة التّوحيد كما ذكرناه ، فيكون انصلاح هذا متوقّفا على انصلاح ذاك . ويمكن أن نجمع حقيقة التّوحيد وأبعادها في أركان خمسة هي : وحدانية الذّات ، ووحدانية الصّفات ، ووحدانية الأفعال ، ووحدانية الحكم ، ووحدانية المعبودية .

• **وحدانية الذّات** : تعني تفرّد ا لله تعالى بالألوهية في ذاته ، وانتفاء أيّ ذات أخرى تشاركه فيها بأيّ معنى من المعاني ، سواء على سبيل النّدّيّة والمماثلة ، أو على سبيل الوساطة ، أو على سبيل الحلول للذّات الإلهية في ذوات أخرى . وقد ضلّت في هذا الرّكن أقوام كثيرة ، مثل المجوس الذين اعتقدوا وجود ذاتين إلهيتين هما إله الخير وإله الشّرّ ، والنّصارى الذين انحرفوا إلى الاعتقاد بآلهة ثلاثة ، ومشركي العرب الذين أمنوا بأصنام اتّحذوها ذوات إلهية تكون واسطة بينهم وبين ا لله . ويعتبر الانحراف في هذا الرّكن أفدح ضروب الانحراف ، وهو الشّرك الأكبر الذي عصم ا لله تعالى منه الأمّة الإسلامية .

ومن معاني وحدانية الذّات تنزّه ذاته تعالى عن أن تكون مركّبة من أجزاء بأيّ مفهوم من مفاهيم التّركيب وأيّ مفهوم من مفاهيم الجزئيّة . إنّ ذات ا لله تعالى وحدة ليست ذات أجزاء ولا أبعاض ولا مركّبات ؛ لأنّها لو كانت كذلك لكان كلّ جزء متّصفا بالألوهية ، وهو ما يفضي إلى التّعدّد في الذّات الإلهية مناقضة لمفهوم الوحدانيّة المفروضة . وقد وقع بعض المنتسبين إلى الإسلام في انحراف عقدي يتعلّق بهذا المعنى ، وهم أولئك الذين توهّموا أنّ ا لله جسم أو يشبه الجسم ، إذ الجسم لا يكون إلاّ ذا أبعاض وأجزاء ، وهؤلاء هم المجسّمة الذين من أشهرهم فرقة الكرّامية المنسوبة إلى محمد بن كرّام (ت 255 هـ) . وربّما وقع بعض العامّة من المسلمين بسبب الجهل والغفلة فيما يشبه هذا التصوّر المجسّم ، وهو ما يقدح في الإيمان الحقّ بوحدانية ا لله تعالى في ذاته .

وقد جاء جامعا لوحدانية ا لله تعالى بهذين المعنيين قوله تعالى في سورة الإخلاص ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ (الإخلاص / 3) ، ففي الآية نفي لتعدّد الذّوات الإلهية بنفي أكبر سبب من أسباب التّعدّد وهو التّكاثر بطريق التّوالد ، وفيها أيضا نفي للجزئيّة والبعضيّة بنفي أكبر مقتضياتها وهو الانقسام والانفصال بطريق التّوالد أيضا .

• **وحدانية الصّفات :** تعني تفرّد الله تعالى وحده بالاتّصاف بكلّ صفات الكمال ، دون أن يشاركه فيها مشارك ، كما تعني تفرّده تعالى باستجماع التّنزّه عن كلّ صفات النّقص دون أن يشاركه في ذلك مشارك .

وأمّا ما ينسب إلى الإنسان من صفات قد يبدو أنّها تشبه صفاته تعالى في الظّاهر مثل العلم والقدرة والإرادة ، فإنّه من باب الاشتراك في اللّفظ مع تغاير الحقيقة ، وإلاّ فإنّ علم الله تعالى مغاير لعلم الإنسان ، فذاك علم محيط بالزّمان والمكان ، وهذا علم جزئيّ محدود ، وكذلك الأمر في كلّ الصّفات ، فليس الاشتراك فيها بين ما ينسب إلى الله وما ينسب إلى الإنسان إلاّ في ظاهر اللّفظ دون جوهر الحقيقة .

ومن معاني وحدانية الصّفات أنّه تعالى لا تتعدّد له صفتان من جنس واحد ، كأن يكون متّصفا بعلمين أو قدرتين ، بل هو يتّصف بصفة واحدة من كلّ جنس وإن كثُرت مُتعلّقاتها وتنوّعت ، فجميع المعلومات يعلمها الله تعالى بعلم واحد ، وكذلك الأمر في كلّ الصّفات ذات التّعلّق بمواضيعها . وانتفاء التّعدد في الصّفات من الجنس الواحد إنّما هو بسبب ما يؤدّي إليه هذا التّعدّد من تعدّد الأجزاء والجهات في الذّات الإلهية ؛ لأنّ التّعدّد في صفة العلم مثلا معناه أنّ كلّ صفة منه تكون خاصّة بجهة معيّنة في الذّات العالمة وإلاّ فإنّها تكون منطبقة على بعضها فلا يكون فيها تعدّد ، وكذلك الأمر في الصّفات الأخرى ، وذات الله تعالى وحدة غير ذات جهات ولا أجزاء كما بيّناه آنفا .

وأمّا تعدّد الصّفات من غير جنس واحد فإنّه لا ينافي الوحدانية ؛ لأنّ هذه الصّفات هي صفات لذات الله تعالى ككلّ وليست لبعض الذّات ، وهي جميعا قائمة بذات اللّه الموحّدة ومحمولة عليها وتابعة لها ، وليس شيء منها مستقلاّ في وجوده عنها باعتبار وحدتها الكلّيّة ، وهي لذلك ليست بمفضية إلى تعدّد ، بل هي مؤكّدة لوحدانية الذّات لانتفائها عن كلّ ما سواها من الذّوات .

وربّما تسرّب إلى بعض المسلمين انحراف في تصـوّر هـذا المفهـوم فنسـبوا إلى مخلوقات من النّاس أو من الطّبيعة صفات هي أقرب إلى صفـات ا لله تعـالى ، أو هـي صفات خاصّة به تعالى في التّلفّـظ فضـلا عـن خصوصيتهـا في الحقيقـة ، وذلـك مثـل أولئك الذين ينسبون إلى بعـض النّـاس علمـا غيبيّـا بمكنونـات النّفـوس و بمخفيّـات المستقبل ، أو أولئك الذين ينسبون إليهم القدرة العظيمـة علـى تصريـف الأحـداث وتقسيم الأرزاق ، وقد تكون هذه الأوهام والتّصـوّرات واقعـة في نفـوس أصحابهـا حالا أو جارية على ألسنتهم مقالا ، وكلّ ذلك قادح في إخـلاص التّوحيـد ، فعلـى المسلم أن يتطـهّر منه حالا ومقالا ، وأن يمحّـص الاعتقـاد بـأنّ صفـات ا لله تعـالى لا يشاركه فيها أحد بحال من الأحوال . ومن جوامع القرآن في وحدانية الصّفات قوله تعـالى ﴿ وَلَـمْ يَكُـن لَـهُ كُفُـوًا أَحَـدٌ ﴾ (الإخـلاص / 4) ، ومعنـاه " أنّ شـيئًا مـن الموجودات يمتنع أن يكون مساويا له في شيء من صفات الجلال والعظمة " [(1)].

• **وحـدانيـة الأفعال :** تعني تفرّد ا لله تعالى بفعل كـلّ مـا وقـع في الكـون وما يقع فيه حاضرا ومستقبلا : إنشاء وإفناء ، وتدبيرا لشؤون كلّ الموجـودات بـين نشوئها وفنائها ، وأنّه ليس أحد غيره يفعل مـن ذلـك شـيئا علـى الحقيقـة ، بـل هـو فاعله الحقيقي على وجه الوحدانية في فعله . وربّما نشأ من تصوّر هـذه الحقيقـة مـن حقائق الوحدانية بعض الخواطر المشكلة ترد على الذّهن ، بل إنّ شيئا منها قـد طـرأ بالفعل على أذهان الباحثين في العقيدة الإسلامية ، وطرح للمداولة العلميـة بينهـم ، واستكمالا للبيان في وحدانيّة الأفعال نورد بعض تلك المشكلات في المسائل التالية .

المسألة الأولى : السّببيّة الطّبيعيّة : يبدو من ملاحظـة في الموجـودات الكونيـة أنّ بعضها ينشـأ مـن بعـض ، مثلمـا ينشـأ المطـر مـن السّـحاب ، والنّبـت مـن المـاء والتّربة ، والتّلف بالحرق من النّار ، أفلا تكون هذه الأشياء المنشئة لغيرها هي أيضـا فاعلة ، فتشبه أن تصـير بذلـك مشـاركة لله تعـالى في أفعالـه ؟ والجـواب علـى هـذا

(1) الرازي ـ التفسير الكبير : 32 / 185 .

الإشكال هو أنّ ما يُرى في الظّاهر من فعل بعض الأشياء في بعض ليس هو على سبيل أنّ تلك الأشياء الفاعلة هي فاعلة بذاتها على سبيل الاستقلال ، وإنّما هي مجرّد وسائل وأسباب تندرج في نطاق ما ارتضاه ا لله تعالى من أسلوب في الخلق والتّدبير يقوم على سنّة العلّيّة ، وذلك رحمة بعباده فيما يسّر لهم بهذه السّنّة من سبل الفهم لطبائع الكون وسبل الانتفاع بثمراته ، وبذلك يكون الفاعل الحقيقي لكلّ ما ينشأ في الوجود إنّما هو ا لله وحده الذي إذا ما أراد أن يعطّل فعل الأشياء فإنّه يسلب عنها الفاعليّة فتمسك عن التّأثير ، كما عطّل النّار عن أن تحرق إبراهيم الخليل فصارت عليه برداوسلاما .

واتّقاء هذه الشّبهة وتحوّطا من أن تؤول ببعض المسلمين إلى الاعتقاد بالفاعليّة الذّاتية للأشياء ذهب بعض علماء العقيدة وهم عامّة أهل السّنّة والأشاعرة منهم خاصّة إلى القول بأنّ الأشياء لايفعل بعضها في بعض على سبيل السّببيّة التي تقتضي أن تكون الأ شياء الفاعلة منطوية في ذاتها على ما يكون به الفعل ، وإنّما هي فاعلة على سبيل العادة فحسب ، والسّبب الأوّل والأخير في الفعل إنّما هو ا لله وحده . ولكنّ باحثين آخرين من علماء العقيدة وهم المعتزلة خاصّة ذهبوا إلى الإقرار بأنّ الأشياء تفعل بعوامل ذاتيّة مركّبة فيها ، ولكنّ هذه العوامل هي من صنع ا لله تعالى ، وهي تحت إشرافه وتدبيره وأمره ، فالفعل الحقيقيّ هو إذن فعل ا لله تعالى وحده ولكن بسنّة السّببيّة ، وهي سنّة ا لله في خلقه ، والنّتيجة في الرّأيين واحدة وإن اختلفت الطّرق إلى إثباتها .

المسألة الثانية : الشّرور الكونيّة : عند التّأمّل في الموجودات والأحداث الكونيّة يبدو في الظّاهرأنّ بعضها فيه ضرر للإنسان وللبيئة الطّبيعية ، وذلك مثل الجراثيم والحشرات السّامّة والكوارث الطّبيعية المختلفة والجوائح والأوبئة التي تصيب حياة الإنسان والحيوان ، فكيف تكون هذه الموجودات والأحداث من فعل ا لله تعالى وهي تبدو شرورا ضارّة بالإنسان والبيئة ؟ أفيفعل ا لله تعالى بخلقه الشّرور والأضرار ، وهو ما يؤدّي إلى أن تصدر منه القبائح ؟

والجواب على هذه المسألة أنّ ما يُرى فيه ضرر من مخلوقات الله وأفعاله فيُعتبر شرّا ليس هو كذلك إلاّ فيما يبدو عليه في الظّاهر ، وإلاّ فإنّه عند التّقصّي وإنعام النّظر لا تُرى تلك المخلوقات والأفعال إلاّ خيرا في حصيلتها . وبيان ذلك أنّ الشّيء قد يُرى في ظاهره بعضُ الشرّ ، ولكنّه إذا نُظر إليه نظرة شاملة في آثاره القريبة والبعيدة ، وفي علاقاته بغيره من الموجودات ومن النّظام العامّ للطّبيعة تبيّن أنّه ينطوي على خير أكبر بكثير من ذلك الشرّ الذي بدا في ظاهره ، فتكون محصّلته خيرا على خلاف ما ظهر من شرّه في بادئ النّظر .

وقد تبيّن في بحوث العلم الحديث أنّ ما من موجود على وجه الأرض ، أو حدث من الأحداث الطّبيعيّة فيها إلاّ له دور في حفظ التّوازن البيئي مهما رُئي عليه من ضرر في الظّاهر ، تتساوى في ذلك الحيوانات الجارحة ، والحشرات والنّباتات السّامّة ، والأحداث الطّبيعيّة من براكين وزلازل وما شابهها ، فكلّ ذلك لا يعدو أن يكون تعديلات ضرورية تحفظ التّوازن البيئي لتبقى الأرض صالحة للحياة على مدى الزّمن ، فأين ما تحدثه هذه الكائنات من ضررجزئيّ محدود من خيريّة هذا التّوازن البيئيّ الشّامل الذي يتوقّف عليه وجود الحياة واستمرارها ؟

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ في هذه الكائنات وجوها كثيرة من العبرة والتّربية للإنسان ، فهي محفّزات له على النّضال المستمرّ لمدافعة العوادي ، وفي ذلك ترقية لذاته بالعلم والتّعاون والصّناعات المختلفة التي تكون بها المدافعة ، كما أنّ فيها موعظة له تدفعه إلى الطّاعة وتنهاه عن المعصية ، وهكذا فإنّ ما من شيء منها إلاّ هو في جملته خير ، وإن لم يُدرك فيه أحيانا بعضُ ما فيه من وجوه الخير ، وهو معنى قوله تعالى ﴿ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ (البقرة / 216) ، وفي ذلك يقول الإمام الماتريدي : " الحكمة في خلق الحيّات والجواهر الضّرّة ـ وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الرّبوبيّة علىما سبق القول في لزوم الحكمة لكلّ شيء من الوجه الذي خلقه الله وإن لم يُعرف ماهيتها ـ يكون من وجوه : [الأول] المحنة بالضّارّ والنّافع الحاضرين ليعلم بهما لذّة الثّواب على الطّاعة ، وألم

العقاب على المعصية ؛ إذ الخلق جُبلوا على قصد العواقب في الأفعال ، فجعل له مثالا من العيان لتصوّر الموعود في الأوهام ، فيسهل به السّبيل ، وا لله الموفّق .." [1]

المسألة الثالثة : الآثام الإنسانيّة : إنّ الإنسان يقترف أفعالا كثيرة تندرج ضمن الآثام والشّرور التي تخالف أوامر ا لله ونواهيه ، فهل تلك الأفعال هي من أفعال ا لله تعالى وفيها معصية له ، فيكون فاعلا لما فيه مخالفة لأوامره ونواهيه ، ثمّ هو بعد ذلك يعاقب الإنسان الآثم على الأفعال التي هي من فعله هو مع ما في ذلك من مظنّة الظّلم ؟ إنّ هذا الافتراض الذي تقتضيه وحدانية الأفعال ينتهي إذن إلى نقيض ما يجب في حقّه تعالى من التّنزيه المطلق .

والجواب على هذه المسألة أنّ أفعال الإنسان مركّبة من ثلاثة عناصر : قصد إلى الفعل واختيار إرادي له ، وهو حركة نفسيّة خفيّة ، وقدرة على إنجازه متمثّلة في الطّاقة المادّيّة التي يكون بها الفعل ، وحركات تقوم بها الجوارح وتشكّل المظهر الخارجيّ للفعل .

وحينما نتأمّل هذه العناصر لنردّها إلى أسبابها ، فإنّنا نجد أنّ القدرة على الفعل المتمثّلة في الطّاقة المادّيّة النّاشئة عن أعضاء الجسم ومزاجه ، وفي رفع الموانع الخارجيّة هي بلا ريب من فعل ا لله تعالى . وبما أنّ الحركات الإنجازيّة هي حركات متوقّفة في وجودها على القدرة ، فإنّها هي أيضا تكون من فعل ا لله على الحقيقة وإن كانت جارية على جوارح الإنسان . وأمّا القصد إلى الفعل واختياره والعزم عليه فهو من كسب الإنسان الذي أُلهمت نفسه الفجور والتّقوى فيختار منهما ما يريد . وبهذا القصد فقط يكون الفعل الإنساني معصية أو طاعة دون أن يكون للقدرة وللحركات مدخل في ذلك ، وذلك بدليل أنّ الفعل نفسه يقع من الرّجل نفسه مرّتين بنفس القدرة ونفس الحركات ، فيكون مرّة طاعة ومرّة معصية كالجماع في

---

(1) الماتريدي ـ التوحيد : 108 ، وراجع في هذا المعنى أيضا : ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 239 ، والأصبهاني ـ الاعتقادات : 250 .

حال الزّوجيّة وحال الزّنا . وعلى هذا الاعتبار فإنّ الأفعال الجارية على جوارح العباد هي أفعال لله تعالى ، وهي ليست في ذات حركاتها بمعاصٍ مخالفة لأوامره ونواهيه ، وإنّماهي معاصٍ باعتبار ما كسب الإنسان من القصد والاختيار فيها ، فتكون إذن أفعالا لله باعتبار القدرة وظاهر الحركات ، وذلك من تمام الوحدانية في الأفعال ، وتكون معاصي للإنسان باعتبار القصد والاختيار ، فيستحقّ عليها العقاب ، وذلك من تمام العدل الإلهي [(1)] .

وربّما وقع بعض المسلمين في انحراف يتعلّق بهذا الرّكن من أركان الوحدانية ؛ إذ توهّموا أنّ للنّجوم والأفلاك مدخلا في تصريف بعض شؤون الكون ، بل وفي صنع بعض الأحداث الجارية في حياة الإنسان ، أو توهّموا أنّ كائنا من كائنات الطّبيعة ، أو فردا من أفراد النّاس يمكن أن يتدخّل في مجرى الأحداث الكونية بالصّنع والمنع ، أو يتدخّل في وقائع حياة الإنسان بالضّرّ والنّفع ، وهذا ما نلفيه عند بعض العامّة من المسلمين ، بل حتى بعض المتعلّمين منهم ، وهو انحراف قادح في الإيمان بوحدانية الله في الأفعال ، وقد جاء في الدّين تحوّطا من هذا الانحراف إبطالٌ للتّنجيم والسّحر والتطيّر ونهي مشدّد عنها ، منعا في ذلك لأن يتصوّر المسلم أنّ أيّ شيء غير الله تعالى يمكن أن يكون فاعلا في الكون ، وتمحيصا للإيمان بوحدانية الله في أفعاله ، وذلك مدلول قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (غافر / 62) .

• **وحدانية الحكم:** معناها أنّ الله تعالى هو وحده الذي يحكم حياة النّاس ، ويبيّن منهاجها فيما ينبغي أن تكون عليه : تصوّرا لحقيقة الوجود ، وسلوكا

---

(1) راجع الآراء المختلفة في هذه المسألة في : الماتريدي ـ التوحيد : 225 ، والجويني ـ الإرشاد : 173 ، وابن أبي العزّ ـ شرح العقيدة الطّحاويّة : 436 ، وابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 227 ، والإيجي ـ المواقف : 2 / 379 ، ومحمد عبده ـ رسالة التوحيد : 74 ، ومحمد محيي الدين عبد الحميد ـ النظام الفريد : 139 ، ويشبه هذا الرّأي الذي أوردناه ما نسب إلى الإمام الباقلاّني وهو يبدو لنا أوضح الآراء وأوفقها .

في نطاق الفرد والمجتمع ، وليس لأحد غيره من الخلق أن يأتي بمنهاج من عنده تجري عليه حياة النّاس سواء كان جزئيّا أو كلّيّا .

وربّما قيل إنّ أحكام الله التي جاءت تنظّم منهاج الحياة الإنسانية هي أحكام محدودة لا تستوعب كلّ أحوال النّاس ونوازلهم في منقلبات أزمانهم وتطوّراتها ، فكيف يكون الله هو الحاكم وحده وأحكامه لا تسع حياة النّاس ؟ أليس ذلك مدعاة لأن يكون الإنسان هو أيضا حاكما بعقله فيما لا تشمله أحكام الله من شؤون الحياة ؟

والجواب على ذلك هو أنّ أحكام الله تعالى المنظّمة للحياة منها ما هو تفصيلي يجري على أحوال معيّنة مهما كان الزّمان والمكان ، مثل أحكام العقيدة والعبادات وأحوال الأسرة ، ومنها ما هو عامّ متمثّل في في أسس وقواعد كلّيّة ، يمكن أن يجتهد العقل لاستنباط أحكام على أساسها ممّا هو غير مفصّل فيستوعب بها كلّ ما يطرأ على حياة النّاس من أوضاع وأطوار ، وهو في هذا الاستنباط غير مستقلّ بالحكم ، بل هو باحث عن حكم الله تعالى استرشادا بتلك الأسس والمبادئ العامّة ، فهو اجتهاد بشريّ في نطاق الحاكميّة المطلقة لله تعالى .

ومن أشدّ ما وقع فيه بعض المسلمين من انحراف عن الإيمان بوحدانية الله ما يقعون فيه اليوم من انحراف حاصل في وحدانية الحكم ، حيث هجر كثيرون منذ ما يقارب القرن من الزّمن أحكام الله التفصيليّة ، واستبعدوها من أن تكون حاكمة في حياة النّاس ، واتّخذوا بديلا منها أحكاما وضعيّة من اختراع العقل المستقلّ صناعة من ذات عقولهم أو استجلابا من قوانين الأمم ، فغدت حاكميّة الله تعالى معطّلة في أكثر مجالات الحياة العامّة ، لا عن عصيان ولكن عن جحود ونكران ، وذلك بلا ريب ضرب من الشّرك الغليظ القادح في الإيمان بالوحدانية إن لم يكن هادما له أصلا . وقد جاء في القرآن الكريم حصر مؤكّد للحكم في الله تعالى ، وذلك في قوله : ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِن رَبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ

إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الفَاصِلِين ﴾ (الأنعام / 57) ، كما جاء فيه القدح المغلّظ فيمن يتنكّب عن حكمه إلى حكم غيره ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَمَن لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ ا للهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُون ﴾ (المائدة / 45) .

• **وحدانية المعبودية :** معناهاأنّ ا لله هو وحده الذي له أن يجعل من الإنسان عبدا له ، وليس لأحد غيره أن يفعل ذلك ، وهو ما يقتضي أنّ الإنسان ليس له أن يتّجه بالعبادة وما تستلزمه من المذلّة والخضوع إلاّللّه وحده ، فيتّخذه المعبودَ الأوحد : خضوعا وتسليما بالقلب ، وطاعة للأوامر والنّواهي ، وتقرّبا بالمناسك ، وتوجّها إليه بالدّعاء . وهذا المعنى من معاني الوحدانية مترتّب على المعاني الأربعة المتقدّمة ، فلمّا كان ا لله تعالى واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله وحكمه ، فإنّ هذا يقتضي أن يكون الواحد في التّوجّه إليه بالعبادة .

وأمّاما يبدو من خضوع النّاس بعضهم لبعض في حياتهم الاجتماعية ائتمارا وانتهاء ، وسعيا بالخدمة وقضاء الحاجات ، مثل خضوع الولد للوالد والرّعيّة للسّلطان ، فإنّه لا يقدح في توحيد العبودية لله تعالى بحال ؛ وذلك لأنّه مندرج في إطار المطلوب الشّرعي من طاعة الوالدين وأولي الأمر ، فهو إذن خضوع لله مادام جاريا حسب مطلوبه ، فإذا خرج عن ذلك وأصبح طاعة لهم في معصية ا لله أصبح ضربا من الشّرك المخلّ بوحدانيّة المعبوديّة .

وكثيرا ما يقع من بعض المسلمين إخلال بهذا المعنى التّوحيدي ، وذلك بما يتّخذ هؤلاء من شبه آلهة يسعون إليها بالخضوع من دون ا لله ، وقد يتمثّل بعضها في أعراض دنيويّة من مال ومتاع ، تستولي على القلوب ، وتُتّخذ معبودا بما يعصى من أمر ا لله فيها ، وربّما تمثّل بعض آخر في أفراد من النّاس قد يكونون أحياء فيطاعون في معصية ا لله ، أو أمواتا فتُقدّم لهم القربات بحسبان أنّهم يقرّبون بها عند ا لله ، ويُتّجه إليهم بالدّعاء التماسالجلب النّفع ودفع الضّرّ ، وقد يُتّخذ الهوى معبودا فتلبّى أوامره وتعصى أوامر ا لله تعالى ونواهيه . وقد جاء القرآن الكريم والحديث

الشّريف ينبّهان إلى هذه الانحرافات في وحدانية المعبودية التي قد تتسرّب إلى المسلم بوعي منه أو بغير وعي ، فإذا هو يتّخذ معبودات من دون ا لله،وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاه وَأَضَلَّهُ ا للهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾ (الجاثية / 23) ، وقوله صلّى ا لله عليه وسلّم : " تعس عبد الدّينار وعبد الدّرهم وعبد الخميصة، إن أعطي رضي ، وإن لم يعط سخط ، تعس وانتكس ، وإذا شيك فلا انتقش "[1].

إنّ الإيمان بوحدانية ا لله تعالى لا يكون إيمانا مكتملا إلاّ إذا استجمع هذه الأركان الخمسة : وحدانية الذّات ، ووحدانية الصّفات ، ووحدانية الأفعال ، ووحدانية الحكم ، ووحدانية المعبودية ، وأيّما خلل في واحد منها يفضي إلى الخلل فيه خللا قد يكون شركا أصغر ، وقد يؤول إلى شرك أكبر ينتقض به الإيمان من أساسه . هذا وإنّ الخلل في الإيمان بالوحدانية قد يتسرّب إلى المسلم من حيث لا يعي ، فيقع في حسبانه أنّه موحّد بما يؤمن به من إله واحد في الذّات ، ولكن تتنازعه في القصد جهات أخرى غير الذّات الإلهية الواحدة ، ومن هذا المدخل أُتيت الأقوام في إيمانها بالتّوحيد فآلت إلى الشّرك ، وهو ما يدعو المسلم إلى أن يكون دائم الحساب لنفسه في إيمانه با لله ليمحّض هذا الإيمان لله الواحد حسب الأركان الخمسة التي شرحناها آنفا ، واضعا نصب عينيه في ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِين ﴾ (الأنعام / 162) .

ب ـ أدلّة الوحدانية : بناء على ما لصفة الوحدانيّة من الأهمّيّة في بنية الإيمان با لله فإنّ القرآن الكريم وجّه الأنظار تكرارا إلى شواهدها في آفاق الكون ، وإلى مقتضياتها في العقل ، إرشادا إلى أن يكون الإيمان بها حاصلا في النّفس على وجه الوضوح التّامّ واليقين الجازم ، فتنعصم النّفوس من مداخلة الانحراف فيها . وبناء على ذلك أيضا فقد اعتنى علماء العقيدة الإسلامية عناية فائقة بالاستدلال على وحدانية ا لله تعالى ، استخلاصا في ذلك من الارشاد

---

(1) أخرجه البخاري : كتاب الجهاد ، باب الحراسة في الغزو .

الاستدلالي الوارد في القرآن الكريم ، أو استنباطا بالتّأمّل العقلي ، ومن هذا وذاك تحصّلت جملة واسعة من الأدلّة على وحدانيته تعالى نورد فيما يلي بعضا ممّا نراه الأهمّ منها .

• **دليل الصّلاح الكوني** : هو دليل مشتقّ من قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء / 23) ، ومنطلقه التّأمّل في وضع النّظام الكوني ، فإنّ هذا التّأمّل يتبيّن به أنّ هذا الكون مبنيّ على نظام وصلاح شامل ، فكلّ ما فيه يجري على سنن قويمة ثابتة ، وكلّ ما فيه يؤدّي دورا فيه الصّلاح والخير لمجموع الموجودات الكونيّة عامّة وللإنسان منها خاصّة وفق ما يعرف بالتّوازن البيئي ، وذلك ما بيّنّا طرفا منه في دليل النّظام ودليل العناية على وجود الله تعالى ، وجماعه ما جاء في قوله تعالى : ﴿ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَرى مِن فُطُورٍ ﴾ (الملك / 3) ، فقد جاء نفي التّفاوت في المخلوقات بعد استهلال السّورة بقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ المُلْكُ ﴾ ممّا يدلّ على أنّه سيق مساف الدّليل على الوحدانيّة .

إنّ هذا الصّلاح الذي عليه الأرض والسّماء وما فيهما يدلّ على وجود إله واحد هو الذي خلقهما ، وهو الذي يدبّر الأمور فيهما ؛ وذلك لأنّه لو كان يفعل ذلك فيهما أكثر من إله واحد لآل الأمر إلى الفساد .

وإنّما يؤول الأمر فيهما إلى الفساد لو كان فيهما آلهة من دون الله ؛ لأنّنا لو افترضنا وجود إلهين يخلقان الكون ويدبّران أمره ، فإنّهما إمّا أن يفعلا ذلك باتّفاق بينهما أو باختلاف . فإن كانا يفعلانه باختلاف ، فسيؤدّي هذا الاختلاف إلى تدافع بينهما في الخلق والتّدبير ، ويؤدّي ذلك إلى الفساد والاضطراب ، ولمّا لم يكن في الكون فساد ولا اضطراب فإنّ هذا الاحتمال باطل . وإن كانا يفعلانه باتّفاق ، فإمّا أن يكون هذا الاتّفاق متمثّلا في الاشتراك في كلّ فعل خلقا وتدبيرا ، وإمّا أن يكون متمثّلا في اقتسام الأفعال بحيث يستقلّ كلٌّ بقسم منها .

ولا يمكن أن يكون كلّ فعل واقع في الكون مفعولا للإلهين معا لامتناع أن يكون شيء واحد معلولا لعلّتين [1] من جهة ، ومن جهة أخرى لأنّ فيه اجتماعا لفعلين من نوع واحد في محلّ واحد ، و " متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محلّ واحد فسد المحلّ ضرورة " [2]، وليس الكون بجار على شيء من الفساد ، فلا يدبّره إذن أكثر من إله بتوارد أفعالهم على نفس المحلّ . وربّما قيل إنّنا نشاهد في الواقع اشتراك أكثر من فرد واحد في بناء الآلات المنتظمة الصّالحة النّافعة لنا في مختلف وجوه حياتنا ، وجوابه أنّ أولائك الأفراد عندما نتأمّل أعمالهم نجد أنّ كلاّ منهم قام في صناعة الآلة بعمل خاصّ به غير الذي قام به الآخر ، وإنّما انتظمت أعمالهم المنفردة لتؤلّف الآلة المنتظمة الصّالحة ، وكذلك فإنّ الصّلاح في هذه الآلات التي يصنعها النّاس هو صلاح نسبي لا يقارن بالصّلاح الملحوظ في الكون .

ولا يمكن أن يكون الاتّفاق متمثّلا في اقتسام الخلق والتّدبير فيستقلّ كلّ إله بقسم من الكون وأجزاء منه دون الآخر ؛ لأنّ الاقتسام ينتفي معه هذا التّناسق العجيب بين أجزاء الكون كلّها ؛ إذ ما من موجود كونيّ إلاّ له علاقة بالموجودات في دوائر متواسعة لا تدرك لها نهاية ، ومن خلال شبكة معقّدة غاية التّعقيد ممّا يستحيل معه أن يكون أيّ منها مستقلاّ في خلقه وتدبيره عن الموجودات الأخرى ، فلو وقع هذا الاقتسام لصار الكون إذن إلى التّفاوت والاضطراب ، وهو غير حاصل ، فالاقتسام غير واقع بناء على ذلك . وينتهي الأمر إذن إلى أنّ ما يشاهد في الكون من الانتظام والصّلاح يدلّ على انفراد إله واحد بخلقه وتدبيره [3].

---

(1) راجع وجوه المنع لذلك في : الإيجي ـ المواقف : 1 / 380 .

(2) ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 156 ، وراجع أدلّة أخرى على عدم جواز اجتماع المثلين في محلّ واحد في : الإيجي ـ المواقف : 1 / 364 .

(3) اشتقّ المتكلّمون من الآية الواردة في صدر هذا الدليل دليلا عرف بدليل التمانع ، وقد تعرّض اشتقاقهم هذا إلى نقد شديد لبعض نقاط الضّعف فيه . راجع تقرير هذا الدليل ونقده في : ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 185 ، وابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 17 / 41 .

• **دليل الوحدة الكونية :** هو دليل مشتقّ من قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِن إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ (المؤمنون /91) ومعناه أنّه لوكان يوجد آلهة متعدّدة لكان كلّ منهم يستقلّ بتدبير ما يخلقه ، فيكون ذلك سببا في اختلاف النّظام بين شقّ من الكون وآخر. ومنطلق هذا الدّليل هو أيضا التّأمّل في الكون ولكن من حيث النّاموس الذي يجري عليه خلقه وتدبيره ، فإنّ هذا التّأمّل يتبيّن منه أنّ الكون في الخلق والتّدبير جار على نظام موحّد لا يتغيّر من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، إنّه أسلوب واحد منضبط في قوانين يجري عليها وجود الأشياء وانعدامها ، وسيرورتها بين الوجود والعدم ، ذلك ما يبدو في تركيب الموجودات الكونيّة ، وفي حركاتها ، وفي علاقاتها ببعضها ، بحيث تتّضح وحدة الأسلوب على نحو يقيني ، وعلى أساس هذه الوحدة يتمّ للإنسان العلم بقوانين الكون وبناء مرافق حياته وفقها ، ولو كان هذا الأسلوب مختلفا ما تمّ له شيء من ذلك .

وهذه الوحدة في الأسلوب الذي به خُلق الكون وبه يُدبّر دليل على وحدانية الخالق المدبّر ؛ إذ لو كان الخالق المدبّر متعدّدا لأصبح لكلٍّ أسلوبه الخاصّ الذي يقتضيه تفرّده الذّاتي بالألوهية ، وذلك على نحو ما يُرى في الدّفتر الواحد إذا اشترك في الكتابة فيه عدد من الطّلاّب ، فإنّك تجد فيه اختلافا في أسلوب التّنظيم والتّرتيب والخطّ ، أمّا إذا وُجد على نمط موحّد من الخطّ والتّرتيب من أوّله إلى آخره لايتغيّر ، فإنّ العلم يحصل بأنّ كاتبه شخص واحد ، فكذلك الأمر بالنّسبة للكون فيما هو عليه من أسلوب موحّد في التّدبير ، فهذه الوحدة في الأسلوب تدلّ على وحدانيّة المدبّر للنّظام الكوني ، وذلك ما بيّنه الإمام الماتريدي في قوله : " وأمّا دلالة الا ستدلال بالخلق فهو أنّه لوكان [الخالق] أكثر من واحد لتقلّب فيهم التّدبير ، نحو أن تُحوّل الأزمنة من الشّتاء والصّيف ، أو تحوّل خروج الأنزال [أي الزّروع] وينعها ، أو تقدير السّماء والأرض ، أو تسيير الشّمس والقمر والنّجوم ، أو أغذية الخلق ، أو تدبير معاش جواهر الحيوان ، فإذا دار

[ذلك] كلّه على مسلك واحد ، ونوع من التّدبير [واحد] ، وانساق ذلك على سَنَن واحد [دلّ ذلك على أنّه] لايتمّ بمدبّرين ، لذلك لزم القول بالواحد "[1].

وفي الآية الواردة آنفا تقرير هذا المعنى ، فلو كان مع الله آلهة أخرى لاستقلّ كلّ منهم بما خلق من الموجودات ، وحينئذ فسيكون له أسلوبه الخاصّ في التّدبير ، وهو ما شرحه صاحب الكشّاف في قوله : " لذهب كلّ إله بما خلق [أي] لانفرد كلّ واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه ، واستبدّ به ، ولرأيتم ملك كلّ واحد منهم متميّزا من ملك الآخرين ، ولغلب بعضهم بعضا ، كما ترون حال ملوك الدّنيا ، ممالكهم متمايزة ، وهم متغالبون ، وحين لم تروا أثرا لتمايز الممالك وللتّغالب ، فاعلموا أنّه إله واحد بيده ملكوت كلّ شيء "[2].

• **دليل الكمال :** هو دليل يستنبط بالتّأمّل العقلي ، وينبني على أنّ الإله لا يكون إلها حقّا إلاّ إذا كان كاملا كمالا مطلقا لا يتصوّر فوقه كمال ، فإذا داخله نقص بوجه من الوجوه فإنّه لا يكون إلها ، والافتراض في حالتنا الرّاهنة قائم على كمال الألوهية ، فهل يمكن أن يتحقّق كمال الألوهية مع التّعدّد ؟

إنّ الكمال المطلق لايتحقّق في حال التّعدّد ، بل هو رهين الوحدانية ؛ وذلك لأنّ التّعدّد فيه مشاركة في الألوهية ، والمشاركة في ذاتها عنصر نقص ، إذ المنفرد بدرجة الكمال المطلق هم أعلىشأ نا في حال انفراده بتلك الدّرجة منه في حال اشتراك غيره معه فيها ، كما لو انفرد طالب في الجامعة كلّها بدرجة الامتياز فإنّ ذلك يضفي عليه قدرا من الشّرف أكبر من القدر الذي يكون له في حال اشتراك طلبة آخرين معه في نفس الدّرجة ، وذلك من حيث إنّ الانفراد بالشّرف هو نفسه عنصر من عناصر الشّرف .

---

(1) الماتريدي ـ التوحيد : 21 .

(2) الزمخشري ـ الكشّاف : 3 / 40 ، وقد نقل هذا المعنى الرازي ـ التفسير الكبير : 23 / 118 .

وبناء على ذلك فإنّ الاشتراك في الألوهيـة يعتبر عنصـر نقـص لا يصـحّ في حقّ الإله الكامل ، فلا يكون الإله كاملا إذن إلاّ إذا كان واحدا ، إذ المعنى الحقيقي للألوهيـة يقتضـي التّوحيـد ، وافـتراض التّعـدّد يفضـي إلى النّقـص وهـو خـلاف المفروض ، وفي تقرير هذا المعنى يقول أبو نصر الفارابي : " إنّ التّامّ هو مـا لا يمكـن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده ، وذلـك في أيّ شـيء كـان ؛ لأنّ التّـامّ في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا منه ، والتّامّ في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه " [1].

وربّما يكون هذا الدّليل مضمّنا بوجه من الوجوه في قوله تعالى : ﴿ قُل لَّـوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُون إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِي العَـرْشِ سَـبِيلاً ﴾ (الإسـراء / 42) ، إذ ابتغاء السّبيل يحتمل أن يكون معناه الخضـوع والاستعطاف والتّقـرّب ، وحينئـذ فإنّه لوكانت توجد مع ا لله آلهة أخرى كما يقول أهل الجاهليـة مـن العـرب إنّ لهـم آلهة من دون ا لله تقرّبهم إليه زلفى لكانت تسعى إليه بالخضوع والتّقـرّب ، وتلـك منزلة نقص لا تليق بإلهٍ ، فلا تكون تلك السّاعية آلهة ، ويبقى الإله الحقّ هو الواحد الذي يقتضي كماله أن لا يوجد معه إله آخـر ، إذ الكمـال لا يحتمـل إلا الواحـد . وبذلك يكـون معنـى الأية أنّـه لو وجـد مـع ا لله آلهـة أخـرى لابتغـت إليـه سـبيلا بالخضوع والاستعطاف ، ولو فعلت لكان ذلك عنصر نقص فيها من شـأنه أن ينفـي عنها صفة الألوهية ، فلا تكون آلهة ، ويكون الإلـه هـو ا لله الواحـد الـذي يقتضـي كمالُه انفرادَه بالوحدانية .

• **دليل الاستغناء :** هو دليل يستنبط بالتّأمّل العقلي أيضا ، وذلـك بنـاء على أنّ الإله لا يكون إ لها حقّا إلاّ إذا كان قائما بنفسه ، مستغنيا عن كلّ الآخريـن في كلّ شيء ، فإذا ثبت أنّ له حاجة مّا ، فإنّ ألوهيته تنتقض ، فلا يكون إلها .

---

(1) الفارابي ــ آراء أهـل المدينـة الفاضلـة : 40 ، وراجـع دليـلا قريبـا مـن هـذا الدليـل في : الرازي ـ التفسير الكبير : 22 / 152 .

ولو افترضنا وجود إلهين لكان كلّ واحد منهما مشتركا مع الآخر في ماهية الألوهية ، ثمّ هو متميّز عنه بخصائص ذاتية هي التي يكون بها إلها مغايرا للآخر ، وإذن فإنّ كلّ واحد منهما سيكون مركّبا ممّا به الاشتراك مع الآخر وممّا به التمايز عنه ، وكلّ مركّب يكون محتاجا ؛ لأنّ كلّ عنصر من عناصر التّركيب محتاج إلى العنصر الآخر ليتمّ المركّب ، ولأنّ التّركيب نفسه يحتاج إلى مُركّب خارجي يكون سببا في جمع أجزاء المركّب ومسكها .

لقد انتهى افتراض التّعدّد في الإله إلى ثبوت حاجة التّركيب ، والحاجة محال في حقّ الإله الحقّ الذي افترضنا فيه الاستغناء ، فالتّعدّد المؤدّي إلى هذا المحال هو محال أيضا ، وتثبت إذن الوحدانية التي لا يتمّ الاستغناء المفروض إلاّ بها [1] ، وذلك هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللهَ لَهُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ ﴾ (الحج / 64) ، فالآية تتضمّن نفيا للألوهية عن الأصنام التي كان يتّخذها العرب آلهة بسبب افتقارها وحاجتها ، وحصرا لهافي إله واحد هو الله الحقّ ، فالاستغناء يقتضي إذن وحدانية الله تعالى بانتفاء كلّالأغيار أن يكون من بينهم إله ، وذلك لتحقّق الحاجة في شأنهم ، وهو مناقض للألوهية [2] .

إنّ وحدانية الله تعالى بالمفهوم الذي شرحناه آنفا ، وبالأدلّة التي سقناها عليه يتحتّم معها أن يكون سبحانه وتعالى مخالفا لكلّ ما سواه من الموجودات ، وهو ما خصّه بعض العلماء بتقرير صفة خاصّة عرفت بصفة المخالفة للحوادث ، وهي في الحقيقة ليست إلاّ مندرجة في صفة الوحدانية بالعرض الذي قدّمناه . وهذه المخالفة للحوادث تعمّ المخالفة لها في الذّات والصّفات والأفعال ، على معنى أنّ الله تعالى مخالف للحوادث كلّها في هذه الأمور كلّها ، وهو بالتّالي مخالف لها فيما تقتضيه الحوادث من أحكام مثل الجسميّة والتحيّز والحركة والسّكون والتّركيب والحاجة ،

---

(1) راجع هذا الدليل في : الرازي ـ التفسير الكبير : 22 / 152 .

(2) راجع في هذا المعنى : ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 17 / 320 .

وجماع ذلك كلّه قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (الشورى / 11)[1].

2 ـ صفة العلم :

أ ـ حقيقة العلم الإلهي ومتعلّقاته : علم الله تعالى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، بمقتضاها يعلم الله كلّ ما يتعلّق به العلم على وجه الإحاطة المطلقة بحيث ﴿ لاَ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ ﴾ (آل عمران / 5) . وتتفرّع إحاطة علم الله بالمعلومات إلى إحاطة زمانية ، يكون بها كلّ شيء معلوما له في كلّ الأزمان ماضيا وحاضرا ومستقبلا منذ الأزل وإلى الأبد ، وقبل أن يوجد وعند وجوده وبعد فنائه ، بل وتشمل هذه الإحاطة ما لا يمكن أن يوجد من المستحيلات في جميع أزمان استحالتها ، وإحاطة مكانية يكون بها كلّ شيء معلوما لله في كلّ مكان كان فيه سواء أكان ظاهرا أو خفيّا ، وإحاطة موضوعية يكون بها كلّ شيء معلوما له على تنوّع موضوعه سواء أكان أجساما أو حركات أو أفكارا وخواطر ونوايا تخالج الصّدور .

وقد جاءت هذه الإحاطة بأنواعها مبيّنة في القرآن الكريم بيانا مفصّلا ومؤكّدا وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ ما في السَّماءِ والأَرْضِ ﴾ (الحج / 70) ، وقوله : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ ولا رَطْبٍ ولا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (الأنعام / 59) ، وقوله : ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾ (غافر / 19) ، فهذه الآيات تبيّن إحاطة العلم الإلهي زمانا ومكانا وموضوعا . وقد عبّر علماء العقيدة عن هذه الإحاطة بعبارة اشتهرت بينهم ، وهي قولهم : " إنّ علمه تعالى يعمّ المفهومات كلّها الممكنة

---

(1) راجع في المخالفة للحوادث : ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 168 ، وابن أبي العزّ ـ شرح العقيدة الطّحاوية : 98 ، والإيجي ـ المواقف : 2 / 337 .

والواجبة والممتنعة "[1]، ومعناه أنّ علم ا لله تعالى يتعلّق بكلّ شيء : الواجب والممكن والمستحيل .

وقد ضلّ قوم من المسلمين في تصوّر هذه الإحاطة لعلم ا لله بجميع المفهومات ، فقالوا : إنّ ا لله يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيّات المتمثّلة في الأحداث الطّارئة في الكون بصفة تفصيليّة مستأنفة ؛ وذلك على رأيهم لأنّ هذه المستأنفات الطّارئة المتغيّرة إذا علمها ا لله فإنّها تحدث في ذاته تعالى التّغيّر بتغيّر العلم ، إذ يكون الآن عالما بزيد في الدّار ، وبعد قليل يصير عالما به قد خرج منها ، والتغيّرنقص لا يصحّ في حقّه تعالى . والحقّ أنّ هذا المأخذ لا يرد إلاّ على العلم المقيّد بالزّمان ، وهو علم الإنسان ، أمّا علم ا لله فهو علم مطلق من اعتبار الزّمن ، فعلم ا لله تعالى يظلّ علما واحدا دون تغيّرخارج تقدير الزّمن بأنّ زيدا سيكون في وقت معيّن في الدّار ، وسيكون في وقت آخر خارجها . والواقعون في هذا المحذور من المسلمين هم جمهور الفلاسفة المتأثّرين بالفلسفة اليونانية التي تنحو منحى أنّ واجب الوجود يعلم الكلّيات دون الجزئيّات [2].

ب - شواهد العلم الإلهي : شواهد العلم الإلهي الدّالّة عليه كثيرة ، يبدو بعضها في آفاق الكون ، ويبدو بعضها الآخر في مجرّد العقل . فمن أدلّته الكونيّة ما يُرى عليه الكون من دقّة وإتقان في الصّنع ، ومن نظام وحكمة في التّركيب ، وذلك من أكبر الموجودات وهي المجرّات إلى أصغرها وهي الذّرّات ، فالدّقّة والنّظام والحكمة تدلّ على العلم المحيط ، مثلما تدلّ فيما نشاهده من دقّة الصّنعة في الآلات المؤدّيّة لأغراض وغايات محدّدة على أنّ صانعها عالم بها في كلّ تفاصيلها وأحكامها ، ولا يمكن بحال أن تكون الصّنعة الدّقيقة صادرة عن صانع جاهل بما يصنع ، وقد ضُمّن هذا الدّليل في قوله تعالى : ﴿ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ

(1) الإيجي - المواقف : 2 / 354 .

(2) راجع في هذه المسألة : الإيجي - المواقف : 2 /355 ، وابن رشد - مناهج الأدلّة : 161 .

اللَطِيفُ الخَبِيرُ ﴾ (الملك / 14) ، فقد أُورد الخلق وما يتضمّنه من إتقان وحكمة مورد الدّليل على العلم الإلهي [1].

ومن الأدلّة العقلية على علم ا لله أنّه تعالى يفعل أفعاله بالقصد والاختيار ، فما من فعل منها إلاّ وهو صادر عن مشيئة مرجّحة اختارته وقصدت إليه ، ولو لم يكن ذلك متحقّقا لكان ا لله تعالى مجبورا على أفعاله مقهورا عليها ، وهو مستحيل في حقّه تعالى . وحينما يكون ا لله تعالى قاصدا مختارا في كلّ أفعاله فإنّه يكون حتما عالما بها ، إذ كيف يكون الفعل صادرا عن اختيار وهو غير معلوم ؟ وهل يمكن لصانع اختار أن يصنع آلة مّا ، وله من صنعها مقصد معيّن أن يختار صنعها وهو غير عالم بتفاصيلها وقوانينها ؟ إنّ ذلك غير ممكن " لاستحالة توجّه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم " [2]. ولعلّ هذا الدّليل هو المضمّن في قوله تعالى : ﴿ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ العَلِيمُ القَدِيرُ ﴾ (الروم / 54) ، فالآية تثبت الاقتران بين المشيئة والاختيار وبين العلم ، ففي ذلك قرينة على أنّ المشيئة الإلهية تقتضي في حقّ ا لله تعالى العلم .

ج - علم الله والفعل الإنساني : قد يتبادر إلى بعض الأذهان تساؤل في العلاقة بين علم ا لله وبين الفعل الإنساني ، فهل ا لله تعالى يعلم أفعال الإنسان بعد وقوعها كما قد يفهم من ظاهر بعض الآيات ، فيكون علمه حادثا ، إذ هو تابع لها في الزّمن ، أم أنّه تعالى يعلمها قبل الوقوع ، فتكون بسبب العلم المسبق بها واقعة على سبيل الجبر ؟

والجواب أنّ علم ا لله تعالى بأفعال العباد هو علم متعلّق بها قبل وقوعها تعلّقا على سبيل القدم . وأمّا ما يبدو خلاف ذلك في ظاهر بعض الآيات فإنّه عند التّأمّل يتبيّن أنّه في الحقيقة يؤول إلى العلم القديم بأفعال العباد ، ومن ذلك قوله

(1) راجع : ابن رشد - مناهج الأدلّة : 161 ، ومحمد عبده - رسالة التّوحيد : 60 .

(2) اللّقّاني - شرح جوهرة التّوحيد : 94 .

تعالى : " وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُم وَنَعْلَمَ الصَّابِرِين " (محمد / 31) ، وقوله تعالى : " ثُمَّ بَعَثْنَاهُم لِنَعْلَمَ أَيُّ الحِزْبَيْنِ أَحْصى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا "(الكهف / 12) فالعلم في الآيتين معناه الإظهار ، أي : حتى يظهر ا لله تعالى للنّاس الدّعاوى الحقّ من الباطلة ، فتنكشف الأمور للنّاس جميعا ، ويكون كلٌّ على بيّنة ليتمّ على أساس ذلك الموالاة والمعاداة ، وتتحدّد المواقف بوضوح ، فالعلم هنا هو إذن كناية عن إظهار المعلوم إلى الواقع ، وليس انكشافه للعالم بعد ما كان مستورا [1].

وليس يلزم من علم ا لله تعالى القديم بأفعال العباد وما ستؤدّي إليه من مصير السّعادة والشّقاء أن يكون الإنسان بذلك مجبرا على أفعاله ، سائرا في طريق مرسوم له سلفا ليس عليه إلاّ سلوكه على وجه الحتم ؛ وذلك لأنّ العلم هو صفة علاقتها بالمعلوم علاقة كشفيّة وليست علاقة عليّة ، فعلم ا لله تعالى بما سيفعل النّاس قبل فعلهم معناه أنّه تنكشف له أفعالهم قبل وقوعها ، وليس لذلك الانكشاف مدخل بحال في عليّة الوقوع ، وذلك على نحو ما إذا كنتَ تعلم مسبقا أنّ أحد ولديك سيختار الثّوب الأحمر والآخر سيختار الأصفر من الثّوبين اللذين اشتريتهما لهما من السّوق ، فإذا ما أخذ كلّ منهما بالفعل الثّوب الذي يريد ، فإنّ علمك المسبق بذلك لم يكن له مدخل بحال في أخذ كلّ منهما لما يريد .

ويبدو أنّ هذه الشّبهة قد ضلّ بها الكثير من النّاس قديما وحديثا ، وهو ما يبدو في التّعلّل بعلم ا لله فيما يأتي هؤلاء من المناكير والآثام على معنى أنّهم منساقون بسبب ذلك العلم في طريق جبرية لا يستطيعون منها فكاكا ، وذلك افتراء على ا لله تعالى قد يكون ناشئا من جهل ، وقد يكون ناشئا من مكابرة واستهتار ، وقديما جاء رجل إلى عبد ا لله بن عمر رضي ا لله عنهما فقال له : " ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النّفس التي حرّم ا لله ، ثمّ يحتجّون

---

(1) راجع : ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 26 / 124 ، وراجع أيضا : محمد محيي الدين عبد الحميد ـ النّظام الفريد : 97 .

علينا ويقولون : كان ذلك في علم ا لله ، فغضب ابن عمر وقال : سبحان ا لله ، كان ذلك في علم ا لله ، ولم يكن علم ا لله يحملهم على المعاصي "[1]. إنّه فهم منحرف لصفة العلم الإلهي نشأ قديما ، وظلّ يعاود بعض المسلمين حينا بعد حين إلى يومنا هذا ، وإنّه تصحيح من ابن عمر رضي ا لله عنهما اهتدى إليه بنقاء بصيرته وسيظلّ هاديا على مرّ الأيّام لمن أراد الهدى .

3 ـ صفة القدرة :

أ ـ حقيقة القدرة ومتعلّقاتها : هي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، بها يكون كلّ ما تعلّقت به مشيئة ا لله من خلق وإفناء ، ومن تدبير لسيرورة الموجودات بين الخلق والإفناء .

وليست القدرة الإلهية بمحيطة كالعلم بالممكنات والواجبات والمستحيلات ، بل هي متعلّقة بالممكنات فقط ، وهي ما يجوز في حقّه الوجود والعدم على حدّ سواء ، سواء أكانت موجودة بالفعل ، أو معدومة ممّا كان قد وجد من قبل وممّا يمكن أن يوجد مستقبلا ، فهذه تحيط بها القدرة الإلهية إحاطة مطلقة في كلّ زمان ومكان ، وهو مصداق قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ ا للهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ ولاَ في الأَرْضِ إنَّه كان عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾ (فاطر / 44) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ا للهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير ﴾ (البقرة / 20) . وأمّا المستحيلات التي لا يمكن أن توجد بحال والواجبات التي لا يمكن إلاّ أن تكون موجودة على الدّوام فإنّ القدرة الإلهية ليس لها فيها أثر ، بل ليس لها بها تعلّق أصلا .

وإنّما لا تتعلّق قدرة ا لله تعالى بالواجبات ـ وليس في الوجود من واجب الوجود سوى ا لله تعالى ـ لأنّها لو تعلّقت بها لم يصحّ أن توجدها ، إذ هي موجودة على الدّوام ، ولم يصحّ أن تعدمها ، إذهي لا تنعدم بحال ، وكذلك لا تتعلّق

(1) طاش كبري زادة ـ مفتاح السّعادة : 2 / 162 .

بالمستحيلات لأنّها لو تعلّقت بها لم يصحّ أن توجدها ، إذ هي لا يمكن أن توجد ، ولم يصحّ أن تعدمها ، إذ هي معدومة على الدّوام ، وإذا نُزع من تعلّق القدرة بمتعلّقاتها تعلّقُ الإيجاد والإعدام بطل من أصله ، إذ القدرة إنّما هي قدرة على إجراء الوجود والعدم في حقّ ما تتعلّق به .

ب ـ شواهد القدرة الإلهية : إنّ الكون بتجلّياته المختلفة يعتبر هو المجْلَى الأكبر الذي تقوم فيه الشّواهد غير منحصرة على قدرة ا لله تعالى . فوجود الكون نفسه على ما هو عليه من العظمة والسّعة يدلّ على قدرة مطلقة كان بها خلقُه . ثمّ إنّ النّظام الكوني الذي يحكم الموجودات كلّها في تركيبها وحركتها وعلاقتها ببعضها هو الشّاهد المبهر على قدرة ا لله تعالى . وكذلك فإنّ من شواهد قدرته ما يُرى في الكون من فناء المخلوقات بعد وجودها واستمرارها في الوجود على أفخم المظاهر في مادّتها وهيئتها وآثارها الفاعلة بسنّة ا لله في غيرها ، فكم من جبال عظيمة وبحار عميقة وحيوانات جبّارة يحدّثنا تاريخ الأرض أنّها كانت على ظهر الوجود ثمّ أصبحت في طيّ العدم ، و﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (المائدة / 120) .

وقد أصبح العلم الحديث يكشف في كلّ يوم على مشهد من مشاهد القدرة الإلهية ، سواء في آفاق الكون البعيدة حيث كلّما ظنّ العلماء أنّهم وصلوا بالعلم إلى أطراف الوجود تكشّفت لهم عوالم من الأفلاك وراء عوالم ، أو في دقائق الذّرّة حيث كلّما ظنّوا أنّهم توصّلوا إلى العلم بالنّهاية الصّغرى للكون تبيّن لهم المزيد ممّا هو أدقّ في الجواهر وقوانينها . وقد كانت هذه المشاهد من طرفي الوجود الكوني لفرط عظمتها مدخلا مهمّا للكثير من علماء الطّبيعة إلى الإيمان با لله تعالى بعد الجحود والكفران ، إذ يتبيّن العقل تبيّن اليقين أنّ القدرة التي كانت بها هذه المشاهد خلقا وتدبيرا يستحيل أن تكون إلاّ قدرة إله عظيم ، فأصبحت إذن شواهد القدرة مدخلا للإيمان بوجود ا لله تعالى ، ولذلك فقد كان القرآن الكريم كثير

الحثّ على التّأمّل في مظاهر القدرة في بواطن الأنفس وفي آفاق الكون للوصول منها إلى الإقرار بوجود الله القدير [1].

4 ـ صفة الإرادة :

أ ـ حقيقة الإرادة ومتعلّقاتها : هي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، بها يقع تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجوه ، إذ كلّ ممكن في وجوده بعد العدم أو في منقلبات أمره في سيرورة وجوده يجوز أن يكون على صور كثيرة ، وذلك مثل الظّرف الزّماني والمكاني الذي يوجد فيه ، ومثل اللّون والشّكل والحجم الذي يكون عليه ، ومثل الطّريقة التي بها يتغيّر ويتحرّك وينقلب ، فكلّ ذلك يمكن أن يقع على صور كثيرة لا حصر لها ، فما الذي يخصّص له صورة معيّنة يكون عليها من بين تلك الصّور الكثيرة ؟ إنّ إرادة الله تعالى هي المخصّصة لتلك الصّورة دون غيرها من الصّور وفقا للعلم الإلهي الأزلي .

وإرادة الله تعالى أزلية على معنى أنّه تعالى مريد منذ الأزل للوجوه التي تكون عليها الموجودات عند وجودها وطيلة بقائها ، وليست بطارئة عند حدوث هذه الموجودات وانقلاب أحوالها ؛ إذ أنّ ذلك يؤدّي إلى تغيّرات تحدث في ذاته تعالى بحدوث ما لم يكن موجودا من الإرادة ، وهذا نقص لا يصحّ في حقّه تعالى . إنّ كلّ ما وقع ويقع من الموجودات والأحداث أراده الله تعالى منذ الأزل أن يكون كما كان ، فلمّا جاء أجله الزّمني وقع بقدرة الله كما أراد أزلا ، وهكذا فإنّ كلّ ممكن من الممكنات يكون علم الله تعالى كاشفا له ، وتكون إرادته مخصصة ، وتكون قدرته منجزة فيخرج إلى الواقع .

والإرادة مثل القدرة لا تتعلّق إلاّ بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات ؛ إذ هذه لا يرد عليها التّخصيص بوجه دون آخر ، فهي إمّا موجودة

---

(1) راجع صفة القدرة في : محمد محيي الدين عبد الحميد ـ النّظام الفريد : 87 .

أبدا وهي الواجبات ، أو معدومة أبدا وهي المستحيلات ، وقد قلنا آنفا إنّ الإرادة يكون تعلّقها متمثّلا في التّخصيص ، فحيث لا يكون تخصيص لا يكون تعلّق . وأمّا الممكنات فإنّ إرادة ا لله تعالى محيطة بها ، وليس شيء منها بخارج عنها ، وذلك مصداق قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ ا للهُ مَا اقْتَتَلُوا ولَكِنَّ ا للهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ ﴾ (البقرة / 253) ، فكلّ ما يمكن أن يتعلّق لله به فعلٌ ، وهي كلّ الممكنات ، فإنّ إرادته تعالى متعلّقة به ، سواء كان واقعا بالفعل أو غير واقع ، فالواقع تتعلّق الإرادة بوقوعه فيقع ، وغير الواقع تتعلّق بعدم وقوعه فلا يقع .

ب - شواهد الإرادة الإلهية : وقع في ظنّ بعض الإسلاميّين من التّصوّر للإرادة الإلهية ما انتهى بهم إلى إنكار وجودها صفة مستقلّة ، وأدمجوا معناها في صفات أخرى غيرها فيما آل آخر الآمر إلى ما يشبه إنكار الإرادة بالمعنى الذي شرحناه . ومن ذلك ما ذهب إليه بعض الفلاسفة تأثّرا بأفكار يونانيّة من القول بأنّ ا لله تعالى صدر عنه العالم بطريق الفيض ناشئا عمّا سمّوه عناية متأتّية من صفة العلم دون قصد إرادي . ومن ذ لك أيضا ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أنّ إرادة ا لله تعالى لا تعدو أن تكون علمَه ذاته بما يقع من الأفعال ، فذلك العلم هو الذي يصدرعنه الفعل الإلهي ، وسمّاه بعضهم بالدّاعية ، وهو ما ينتهي إلى إسقاط الإرادة كمعنى مستقلّ يمثّل صفة قائمة بذاته تعالى [1].

وفي سبيل إثبات الإرادة لله تعالى صفة مستقلّة أورد الذّاهبون إلى ذلك وهم جمهور المسلمين شواهد عدّة لعلّ من أشهرها وأقواها القول بأنّ الممكنات التي يفعلها ا لله تعالى من الأفعال هي ممكنات يتساوى في حقّها بالنّظر إلى ذاتها الوجود والعدم ، كما تتساوى كلّ الوجوه التي يمكن أن تكون عليها في حال إيجادها . وحينما يؤول أمرها إلى أحد طرفي الوجود والعدم ، أو يؤول إلى أحد الوجوه

---

(1) راجع في ذلك : الإيجي ـ المواقف : 2 / 358 ، وراجع أدلّة أخرى في : محمد محيي الدين عبد الحميد ـ نتائج الذّاكرة : 131 .

الممكنة في حال الوجود ، فإنّ أيلولتها تلك لا يمكن أن تكون إلاّ بسبب إرادة مرجّحة رجّحت في حقّها الطّرف الذي آلت إليه فصارت إلى الوجود أو إلى العدم ، وإلى وجه من وجوه وجودها دون أوجه أخرى ؛ وذلك لأنّ شيئا من الصّفات الأخرى لا يمكن أن يكون مرجّحا باعتبار تساوي نسبتها من وجوه الإمكان كالعلم مثلا فإنّه يكشف المعلوم من وجوه الإمكان ولا يؤثّر فيه كما مرّ بيانه ، وكذلك أيضا لأنّ ترجّح أحد طرفي الإمكان دون مرجّح مخالف لمبدإ العقل ، فلا يبقى إلاّ أن تكون إرادة الله تعالى صفةً مرجّحة لأحد طرفي الإمكان [1].

هـ - إرادة الله والشّرور الكونيّة : قد يحصل في بعض الأذهان إشكال فيما يتعلّق بالصّلة بين إرادة الله تعالى وبين ما يقع في الكون من جواهر وأحداث تبدو أنّها شرور ضارّة بالإنسان والحياة عامّة من سوامّ وكوارث طبيعيّة وما شابهها ، فهل هذه الشّرور واقعة بإرادة الله تعالى فيكون مريدا للشّرّ ، وهو ما يتنافى مع الكمال ، أم أنّها واقعة خلاف إرادته وعن كره منه ، وهو أيضا نقص يتنافى مع كماله لما يحمل من معنى العجز؟

والجواب على هذا الإشكال هو ما بيّناه سابقا من أنّ هذه الشّرور المزعومه ليست في حقيقتها شرورا إلاّ باعتبار النّظر السّطحيّ الظّاهر ، وإلاّ فإنّها عند التّأمّل الشّامل يتبيّن أنّ الشّرّ فيها جزء صغير بالنّسبة لما فيها من الخير الكثير ، فتكون حصيلتها في النّهاية خيرا وليست شرّا ، وهو ما وضّحه الرّاغب الأصبهاني في قوله : " كلّ ما يعدّ شرّا من وجه فهو يعدّ خيرا من وجه أو من وجوه ، ومن يريد أن يبحث عن هذا فحقّه أن لا ينظر إلى مبادئ الأشياء دون عواقبها ، وظواهرها دون بواطنها ، فإنّ ما يعدّ شرّا من وجه وخيرا من وجوه لم يحكم بكونه شرّا ، ولا يجب أن يعتبر ذلك بآحاد النّاس ، بل يعتبر بالعالم ، فإنّ مثل العالم كمثل

---

(1) راجع في تفصيل ذلك : المصدر السّابق : 2 / 358 ، ومحمد محيي الدين عبد الحميد ـ نتائج الذّاكرة بتحقيق مباحث المسايرة : 64 .

ذات واحد والنّاس أجزاؤه ، والعناية الإلهية ليست تختصّ بآحادها ، بل تعمّ جميع المخلوقات "[1]. وعلى هذا الاعتبار يكون كلّ مايقع في الكون ممّا يُرى في ظاهره شرّا واقعا بإرادة ا لله تعالى دون أن يرد في ذلك أيّ إشكال باعتبار أنّ الخير هو الأغلب في المحصّلة النّهائية ، فتكون إرادة ا لله تعالى متعلّقة بالخير وهو الكمال .

د - **إرادة الله ومعاصي الإنسان** : إنّ الأمر يبدو أكثر إشكالا بالنّسبة لما يقترفه الإنسان من شرور متمثّلة في المعاصي والآثام التي يخالف بها أوامر ا لله في علاقتها بإرادته تعالى ، فهل هي واقعة وفق تلك الإرادة ، وإذن فيكون ا لله تعالى مريدا للشّرور التي ينهى عنها ، ثمّ هو يعاقب العصاة على ما يريده منهم من أفعال العصيان ، وكلّ ذلك قبيح لا يصحّ في حقّه تعالى ، أم هي واقعة على خلاف إرادته ، فيكون بعض ما يقع في ملكه جاريا على خلاف ما يريد ، وفي ذلك نقص لا يليق في حقّ كمال ألوهيته ؟

وقد كان لعلماء العقيدة أجوبة على هذا الإشكال اختلفت اختلاف تعارض ، وإن كانت كلّها تهدف إلى إثبات الكمال في حقّ ا لله ولكن من وجهات نظر مختلفة . وتعود الآراء في ذلك إلى رأيين أساسيين هما التّاليان :

• **الرّأي الأوّل** : وهو رأي عموم أهل السّنة ، وخلاصته أنّ أفعال الإنسان لا تقع إلاّ مرادة للّه تعالى بما فيها المعاصي والآثام ، فا لله يريدها أن تقع منه ، ولا خلل في أن يأمر ا لله بأمر مّا ويكون محبّا لأن يقع ذلك الأمر ، ثمّ يكون في نفس الوقت مريدا للفعل الذي فيه عصيان لذلك الأمر حينما يفعله الإنسان ، وكذلك الأمر بالنّسبة للنّهي ؛ وذلك لأنّ الأمر لا يتحتّم أن يكون المراد منه الوقوع من المأمور به ، بل قد يكون الأمر بالشّيء يُراد منه حكمة أخرى تحصل بعدم وقوعه ، وذلك مثل إقامة الحجّة على المأمور به ، فتكون إذن المعصية من الإنسان مرادة لله تعالى لحكمة قد ندركها حينا وقد لا ندركها أحيانا . وأمّا إذا قلنا إنّ

---

(1) الراغب الأصبهاني - الاعتقادات : 253 - 254 .

المعصية غير مرادة لله تعالى ، فإنّ ذلك يفضي إل أنّ الله يُعصى قهرا وإكراها ، وذلك مخلّ بالكمال الإلهي ، فهو منقوض [1].

• **الرّأي الثاني** : وهو رأي المعتزلة ومن شايعهم ، وخلاصته أنّ معاصي الإنسان وآثامه ليست مرادة لله تعالى ؛ إذ كيف ينهى الله عن هذه المعاصي ، ثمّ إذا وقعت كان مريدا لها أن تقع ، فيريد إذن ما ينهى عنه ؟ ذلك تناقض قبيح لايصحّ في حقّه تعالى . وكذلك كيف يكون الله مريدا للمعصية من الإنسان ، ثمّ هو يعاقبه عليها ؟ إنّ ذلك ظلم قبيح هو منزّه عنه . وإذا كان الله تعالى لايريد ما يصدر من عباده من المعاصي ، فإنّ ذلك ليس من باب الإكراه والقهر ؛ وذلك لأنّ فعل الإنسان إنّما يكون فيه القهر والإكراه حينما يكون مخالفا لإرادة الآمر إذا كانت تلك المخالفة ينجرّ عنها للآمر ضرر أو تعطيل منفعة ، وهذا ما لا ينطبق على قضيّة الحال ؛ لأنّ الآمر هنا هو الله تعالى ، وقد كلّف الإنسان بالفعل على أساس أنّه مختار ، وأيّما اختيار مضى فيه سواء أكان خيرا أو شرّا فإنّه لا يكون فيه لله تعالى نفع أو دفع ضرّ ، فلا يكون إذا في عدم إرادة الله لمعصية الإنسان إكراه أو قهر . ومثاله المقرّب لمعناه أن تكون آمرا لأحد من النّاس بأن يجدّ في العمل لتحصيل رزقه والتّو سعة على أهله ، فإذا ما عصى أمرك بأن تكاسل في العمل فضيّق على الأهل ، فإنّ عصيانه الصّادر منه سوف يكون غير مراد لك أنت ، إذ هو خلاف

---

(1) راجع تفاصيل هذا الرّأي وفروعه وأدلّته في : الجويني ـ الإرشاد : 174 وما بعدها ، وابن أبي العزّ ـ شرح العقيدة الطّحاوية : 113 ، ومحمدمحيي الدين عبد الحميد ـ النّظام الفريد : 89 . وممّا انتهجه أصحاب هذا الرّأي في سبيل نصرته التّفرقة بين الإرادة والمحبّة والرّضا ، تنصّلا من أن يكون ما ورد في كثير من الآيات والأحاديث من نفي محبّة الله لضلالات الإنسان ومعاصيه ورضاه بها مقصودا به إرادته إيّاها ، فالله تعالى على رأيهم يكون مريدا لهذه الضّلالات والمعاصي ولكن ليس محبّا لها ولا راضيا بها ، ولا يخفى أنّ في هذه الوجهة غرابة لعلّها كانت ناشئة من استفحال الخصام والجدل بين أهل الآراء في هذه القضيّة . راجع في ذلك : ابن الهمام وابن أبي شريف القدسي ـ المسايرة وشرحها المسامرة : 134 وما بعدها .

أمرك ، ولكنه لايدلّ على إكراه لك أو عجز منك ، لأنّه عصيان لم يلحقك بضرّ أو حجب نفع ، فكذلك الأمر في انتفاء إرادة ا لله لعصيان عباده [1].

وربّما وقع كلّ من الرّأيين في شيء من المغالاة في الاتّجاه الذي ذهب فيه ، وركب شيئا من الشّطط في التّأويل ، ويكفي المسلم أن يؤمن بأنّ ا لله تعالى لا يقع في كونه إلاّ ما هو مراد له ، سواء كان ذلك من أحداث الطّبيعة أو من أفعال الإنسان ، ولكنّ ضلال الإنسان تحمل إرادة ا لله تعالى إيّاه على معنى يليق بكماله ، وهذا المعنىهوأ نّه تعالى هيّأ أسباب الضّلال في ذات طبيعة الإنسان من النّوازع إليه وفي خارجها من المغريات به ، كما هيّأ في ذلك أسباب الهدى ، وأنّه هيّأ له القدرة وحركات الجوارح التي كان بها الضّلال ، فكلّ ذلك مراد لله تعالى ، ولكنّ اختيار الإنسان للضّلال وقصده إليه فإنّ ا لله لا يريده منه ؛ لأنّه لو أراده منه لكان في ذلك جبرا له على المعاصي ، وهو ما لا يصحّ في حقّه تعالى . ولعلّ هذا المعنى هو الذي قصده ابن الهمام إذ يقول : " إنّ تعلّق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ، ولم يسلب اختياره فيها ، ولم يجبره على فعلها ، بل لا أثر للإرادة في ذلك " [2].

وهذا المعنى هو الذي يستقيم مع ما جاء في آيات قرآنيّة في هذه المسألة يبدو في ظاهرها التّعارض بين بعضٍ يفيد أنّ ضلال الإنسان وهداه كليهما مرادان لله ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ (النحل / 93) وبعضٍ آخر يفيد أنّ الضّلال الواقع من الإنسان ليس بمراد لله تعالى ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا ا للهُ يُرِيدُ ظُلْمًا للعِبَادِ ﴾ (غافر / 31) [3]، فالضّلال الذي

---

(1) راجع تفاصيل ذلك في : القاضي عبد الجبّار ـ شرح الأصول الخمسة : 466 ، وراجع تفاصيل وافية عن الرّأيين وأدلّتهما النّقلية والعقلية في : ابن الهمام وابن أبي شريف القدسي ـ المسايرة وشرحها المسامرة : 130 وما بعدها .

(2) ابن الهمام ـ المسايرة : 142 .

(3) في خضمّ الجدل بين أصحاب الرّأيين الآنفي الذّكر ذهب البعض من الأشاعرة ومن على رأيهم إلى أنّ الظّلم المنفيّ إرادته في الآية هو ظلم ا لله تعالى لعباده وليس الظّلم الصّادر من العباد ،

يريده ا لله هو ما يتعلّق من فعل الإنسان بمهيّئات ذلك الفعل في داخل ذاته وفي خارجها على نحو ما شرحناه آنفا ، والذي لايريده هو ما يتعلّق من الفعل بالقصد والاختيار والعزم ، وعلى هذا المعنى يمكن أن يحمل كلّ ما في ظاهره تعارض من آي القرآن الكريم ، فما يريده ا لله من فعل العصيان منصرف إلى جهة فيه وهي مهيّئات الفعل ، وما لا يريده منصرف إلى جهة أخرى وهي القصد والاختيار ، فلا يكون إذن تعارض لاختلاف الجهة [1].

وعلى هذا المعنى المفصّل لإرادة ا لله تعالى المعاصيَ من العصاة لا يبقى مُتمسَّك لأولئك الذين نفوا الإرادة الإلهية عنها باعتبارها مفضية إلى اتّصافه تعالى بالظّلم ، إذ هو يريد من العبد عصيانا ثمّ يعاقبه عليه ؛ وذلك لأنّ العقاب يصبح سببه على هذا المعنىاختيارَ الإنسان للعصيان وعزمه عليه ، وهو ليس مرادا لله كما بيّنّا ، وليس ما هو مراد له من جهة الفعل في مهيّئاته وحركاته والقدرة عليه ، وبذلك يكون عقاب ا لله تعالىللعاصي إنّما هو على اختياره لمخالفة أوامره اختيارا حرّا لا تأثير لإرادة ا لله فيه ، وقريب من هذا ما قاله ابن الهمام من أنّ " عقابه [أي العاصي] إنّما هو على مخالفته مختارا غير مجبور ، فإنّ تعلّق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ، ولم يسلب اختياره فيها ، ولم يجبره على فعلها ، بل لا أثر للإرادة في ذلك" [2].

ولكنّ المتأمّل في سياق الآية ينتهي إلى أنّ المقصود بنفي الإرادة الإلهية عنه هوإمّا الظّلم الصّادر من العباد فقط ،أم مع ظلم ا لله لعباده ، وذلك ما ذهب إليه الإمام ابن عاشور مع مشربه الأشعري إذ يقول : " فا لله تعالى لا يحبّ صدور ظلم من عباده ، ولا يشاء أن يظلم عباده ، وأوّل المعنيين في الإرادة [وهما المحبّة والمشيئة] وفي الظّلم [وهما الظّلم منهم وظلمهم] أعلق بمقام الإنذار " (التحرير والتنوير : 24 / 135)

(1) راجع : ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 235 وما بعدها .

(2) ابن الهمام ـ المسايرة : 142 ، وراجع في نفس المصدر : 147 قصّة الشّيخ مع علي بن أبي طالب حينما سأله عن مسيرهم إلى الشّام أهو بقضاء ا لله وقدره فلا يكون لهم به أجر إذ هو ليس من كسبهم المختار ، فأجابه بقوله : " لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا إليها

وعلى هذا المعنى أيضا لا يبقى مُتمسَّك لأولئك الذين انحرفوا إلى العصيان ــ وهم كثر قديما وحديثا ــ متعلّلين بأنّهم في عصيانهم لا يفعلون إلاّ ما يريده الله تعالى ، فهم في ذلك معذورون فيما يفعلون متّخذين من الإرادة الإلهية تكئة لتبرير عصيانهم ؛ وذلك لأنّه على هذا المعنى لا يكون الله تعالى مريدا منهم اختيارهم العصيان وعزمهم عليه ، وإنّما أمرهم ونهاهم ، وأراد منهم اختيار طاعته في أمره ونهيه ، ورتّب جزاءه على ذلك الاختيار عصيانا وطاعة لا على إرادته للطّاعة والعصيان . ولعلّ هذا المعنى هو الذي بعث به الحسن البصري في نصيحة إلى عمر بن عبد العزيز يقول له فيها : " اعلم أنّ الله تعالى لا يطالب خلقه بما قضى وقدّر ، ولكنّه يطالبهم بما نهى وأمر ، فطالب نفسك من حيث يطالبك ربّك ، ودع ما لا يعنيك والسّلام " [1]، فما قضاه الله وقدّره هو ما يريده ، ويترتّب على ذلك أنّ الإنسان إنّما يعاقب لاختياره مخالفة أوامر الله ونواهيه دون أن يكون لتعلّق الإرادة الإلهية بعصيانه مدخل في ذلك .

5 ـ صفة الكلام :

أ ـ ثبوت صفة الكلام : لقد كانت هذه الصّفة من صفات الله تعالى مثارا لخلاف شديد بين المسلمين لعلّه لم يقع مثله في أيّ صفة أخرى ، وفيها وقعت فتنة كبيرة في عهد المأمون العبّاسي الذي امتحن النّاس بمقولة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة وهو منهم ، وفي هذه الفتنة اضطُهد الإمام أحمد ابن حنبل ومن كان على رأيه من القائلين بقدم القرآن . ولهذه الملابسات أخذت صفة الكلام حيّزا واسعا في الجدل الدّائر بين علماء العقيدة، وحجماكبيرا في المؤلّفات العقدية ، بل قد أصبح لها بعد سياسيّ حيث شغلت القيّمين على الحكم بعض الزّمن، وما كان من

مضطرّين ... لعلّك ظننت قضاء لازما ، وقدرا حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ، ولا محمدة لمحسن " .

(1) عن الاصبهاني ـ الاعتقادات : 264 .

شأنها بالنّظر إلى ذاتها أن تكون على ذلك النّحو لوضوحها في البيان القرآني على غرار الصّفات الأخرى في يسر مأخذها من ذلك البيان .

ولم يقع اختلاف بين المسلمين في ثبوت صفة الكلام لله تعالى ، فإنّهم مجمعون على أنّه متكلّم وأنّ له كلاما ، وعلى أنّ تكلّمه وكلامه مخالفان لما عليه الخلق فيهما بناء على ما تقدّم من ثبوت وحدانيته تعالى في صفاته . وثبوت صفة الكلام يدلّ عليه العقل والنّقل معا .

أمّا ثبوته بالعقل فلأنّ الله تعالى عالم قادر كما أثبتناه آنفا ، وكلّ من هو عالم قادر فلا يكون غير متكلّم إلاّ عن آفة من عجز أو منع ، والله منزّه عن هذه كلّها ، فيثبت له الكلام كصفة كمال ، إذ صفات الكمال كلّها ثابتة له [1] ، وكذلك فإنّه " إذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي ، أعني الإنسان ، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر ، فكم بالحريّ أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي " [2].

وأمّا ثبوته بالنّقل فبآيات وأحاديث كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ (النساء / 164) ، وقوله : ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُون كَلاَمَ اللهِ ﴾ (البقرة / 75) ، وقوله صلّى الله عليه وسلّم : " أعوذ بكلمات الله التّامّات التي لا يجاوزهنّ برّ ولا فاجر " [3]. فهذه الأدلّة تثبت أنّ الله تعالى متكلّم وأنّ له كلاما ، وهو ما اتّفق عليه المسلمون وإن اختلفوا في ماهية ذلك التّكلّم والكلام .

ب ـ حقيقة صفة الكلام : اختلف النّظار في معنى كون الله تعالى متكلّما وإن اتّفقوا في ثبوت ذلك له ؛ ذلك لأنّ الكلام بحسب ما نرى في الشّاهد

---

(1) راجع : الماتريدي ـ التوحيد : 57 .

(2) ابن رشد : مناهج الأدلّة : 193 .

(3) رواه أحمد : 3 / 419 .

يشتمل على عناصر عدّة لا ينعقد معناه إلاّ بها : فهو معان تجـول بـالنّفس ، وألفـاظ تعبّر عنها ، وقدرة على تلك المعاني وعلى جعلها في ألفاظ إذا لم يتّصف بهـا المتكلّـم لم يكن متكلّما . فإذا أثبتنا أنّ ا لله تعالى متكلّم ، فهل معنى ذلك اتّصافه في ذاته بأنّه متكلّم كما هو متّصف بأنّه قادر ومريد ، فيكون الكلام صفة ذات له ، أم معناه أنّـه خالق للكلام كما يخلق الموجودات الأخرى ، فيكـون الكـلام صفـة فعـل لـه ؟ لقـد اختلفت الأجوبة بين المسلمين على هذا السّؤال في تحديد حقيقة هذه الصّفة الإلهية ، وتقابلت الآراء بين الفرق المختلفة ، يهدف الكلّ إلى تنزيه ا لله تعالى بما يذهب إليه ، ولكن تختلف الطّرق إلى ذلك الهدف .

فأهل السّنّة عموما يذهبون إلى أنّ الكلام هو صفة لله تعالى قائمـة بذاتـه ، وهو لذلك صفة قديمة قدم الذّات ، ولذلك أيضا فإنّ كـونه تعـالى متكلّمـا هـو أنّـه متّصف بصفة الكلام . والكلام الذي يتّصف به ا لله هـو علـى رأي بعـض مـن أهـل السّنّة وهـم أهـل الأثـر مـن الحنابلـة خاصّـة ليـس إلاّ الكـلام الملفـوظ والمســموع والمقروء ، وهو القائم بذاته تعالى قديما ، واتّصاف ا لله بالكلام معناه قيام هذا الكلام بذاته تعالى على سبيل الاتّصاف ، وليس معنى كونه تعالى متكلّما بزائـد علـى معنـى قيام الكلام الملفوظ المسموع بذاته [1].

وذهب بعض آخر من أهل السّنّة وهم الأشـاعرة وقريـب منهـم الماتريديـة إلى أنّ الكلام الـذي هـو صفـة لله قائمـة بذاتـه هـو كـلام نفسـي متمثّـل في المعـاني القديمة ، وأمّا الكلام الملفوظ والمسموع فهو من جهـة كونـه ألفاظـا مسـموعة ليـس صفة قديمة لله ، وإنّما هو فعل له ، واعتبارا لذلك فإنّ المتكلّم هو صفـة لمـن قـام بـه الكلام وليس صفة لمن فعل الكـلام ، وذلـك هـو مـا قـرّره إمـام الحرمـين في قولـه : " المتكلّم عند أهل الحقّ مـن قـام بـه الكـلام ، والكـلام عنـد مثبـتي الأحـوال منهـم

---

(1) راجع : ابن أبي العزّ - شرح العقيدة الطّحاوية : 179 .

يوجب لمحلّه حالا وهي كونه متكلّما ، وينزل الكلام في ذلك منزلة العلوم والقدر ونحوها من الصّفات الموجبة لمحالّها الأحكام " [1].

والمعتزلة عموما ومن اقترب من رأيهم وخاصّة ابن رشد ذهبوا إلى أنّ معنى كونه تعالى موصوفا بصفة الكلام هو أنّه خالق للكلام وليس متّصفا به على سبيل القِدم ؛ وذلك لأنّ الكلام ليس إلاّ الألفاظ المقروءة والمسموعة وليس شيئا زائدا عن ذلك ، وفي ذلك يقول ابن رشد : " إنّ الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلّم فعلا يدلّ به المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يصير المخاطَب بحيث ينكشف له ذلك العلم ، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل " [2]. وعلى هذا المعنى فإنّ اتّصاف ا لله تعالى بصفة الكلام معناه أنّه تعالى فاعل للكلام ، أي خالق للألفاظ الكاشفة عن علمه ، وصفة الكلام تكون إذن صفة فعل وليست صفة ذاتيّة ، وذلك ما عناه الجويني في قوله واصفا مذهب المعتزلة : " وذهبت المعتزلة وكلّ قائل إنّ كلام ا لله حادث إلى أنّ كون المتكلّم متكلّما من صفات الأفعال ، والمتكلّم عندهم من فعلَ الكلام ، ثمّ ليس للفاعل من فعله حكم يرجع إلى ذاته " [3]. و هكذا انتهى الاختلاف في حقيقة الكلام صفةً لله تعالى إلى اعتباره صفة ذات عند شقّ من الباحثين ، واعتباره صفة فعل عند شقّ آخر منهم ، ولذلك أثر بالغ في فهم القرآن باعتباره كلام ا لله أدّى إلى قيام الفتنة التي أشرنا إليها كما نبيّنه بعد حين .

ج ـ **كلام الله القرآن** : القرآن الكريم كلام من كلام ا لله ، ولله تعالى كلام غيره ، فكلامه غير محدود ، يتكلّم بما شاء متى شاء بغير انتهاء . وبناء على الخلاف الذي أوردناه آنفا في حقيقة صفة الكلام الثّابتة لله تعالى فإنّه وقع

---

(1) الجويني ـ الإرشاد : 112 وما بعدها . وراجع أيضا : ابن الهمام وابن عبد الشّكور ـ المسايرة وشرحها : 73 .

(2) ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 163 .

(3) الجويني ـ الإرشاد : 112 .

خلاف بين الفرق الإسلامية في القرآن الكريم باعتباره كلاما لله ، واشتدّ هذا الخلاف اشتدادا بالغا باعتبار ما يمثّله القرآن الكريم بالنّسبة للمسلمين من مكانة مقدّسة من جهة ، وما له من أهمّية في بناء الحياة كلّها من جهة أخرى . ومع اتّفاق جميع المسلمين على أنّ القرآن الكريم هو كلام الله ، فإنّ الخلاف الشّديد نشب حول السّؤال التّالي : هل القرآن الكريم هو صفة لله تعالى باعتباره كلامَه ، فيكون إذن قديما قائما بذاته منذ الأزل ، أم هو فعل من أفعاله ، فيكون إذن مخلوقا له حادثا ؟ وقد دار الجواب على هذا السّؤال على محورين متقابلين ، ثمّ وجدت بينهما آراء تحاول التّوفيق بين عناصر من هذا وأخرى من ذاك .

وفي الحقيقة فإنّه لا يمكن عرض الآراء في هذه القضيّة دون بيان الأسباب والظروف التي أدّت إلى نشوء البحث فيها أصلا ؛ إذ يبدو للمسلم اليوم أنّ هذا المبحث ليس له مبرّر يتعلق بعقيدته في ذاتها ، فيبدو كأنّه غريب عن العقيدة الإسلامية في بساطتها ووضوحها ، إلاّ أنّ أسبابا وملابسات واقعيّة تطرأ على حياة المسلمين أحيانا ، فتدفع إلى البحث في قضايا يكون البحث فيها في الأحوال العادية غير مُجد في شيء ، بل لا مبرّر لنشوئه أصلا ، وعلى العلم بتلك الأسباب والملابسات يتوقّف الفهم الصّحيح لهذا النّوع من القضايا ، وبها أيضا قد تلتمس الأعذار لمن ولج الأبواب الغريبة للبحث فيها ، من حيث لا يكون إعذار في ذلك عند الأحوال العادية .

وفي قضيّة الحال ، فإنّ أسباب البحث في قضيّة القرآن بين القدم والحدوث تندرج ضمن الأسباب التي ذكرناها سابقا فيما يتعلّق بالبحث في علاقة صفات الله تعالى بذاته ، فقد كان النّصارى يعتقدون أنّ المسيح هو كلمة الله تجسّدت في شخص عيسى ، فامتزج فيه جزء من اللاّهوت بجزء من النّاسوت ، فإذا هو إله ، فأصل تأليه المسيح إذن هو تجسيم كلام الله القديم فيه . وهذا المعنى النّصراني كان يبثّه أصحابه في جموع المسلمين ، وينشرونه بينهم ، ساعين إلى أن يدخلوا إليهم معنى قدم كلام الله القرآن الكريم بتشبيهه بشخص عيسى الذي هو كلمة الله أيضا حتى

ينتهي الأمر بتوحيد المسلمين إلى معنى من التّعدّد ، وفي هذا المسعى روى ابن النّديم أنّ أحد النّصارى واسمه (قثيون) كان يشيع في المسلمين أنّ كلام ا لله هو ا لله لأنّه قديم مثله ، وقد " سأله محمد بن إسحاق الطّالقاني فقال : ما تقول في المسيح ؟ قال : ما يقوله أهل السنّة في القرآن " [1] يعني أنّه كلمة ا لله القديمة مثل القرآن القديم على رأي أهل السّنّة .

إنّ هذا المسعى المسيحي لتحريف العقيدة الإسلامية من مدخل المشابهة في القدم بين القرآن كلام ا لله وبين المسيح كلمة ا لله أخاف شقًّا من المسلمين من أن يكون له تأثير في صفاء التّوحيد الإسلامي ، ويفتح بذلك باب قد تدخل منه أقوال بضرب من التّعدّد ، فانبرى جماعة منهم وهم المعتزلة يدفعون هذا الخطر الذي تصوّروه ، فبدأ البحث في هذه القضيّة برأيهم الذي نفوا فيه نفيا قاطعا أن يكون القرآن كلام ا لله قديما ، وقالوا إنّه هو هذا الملفوظ والمقروء والمسموع ، وهو فعل من أفعاله تعالى مخلوق له ، وليس صفة من صفاته القديمة [2]، ومن ثمّ نشأ القول بخلق القرآن . وممّا يدلّ على أنّ هذا القول منهم كان مدافعة لخطر واقعي يتمثّل في التّعدّد الذي يشيعه المسيحيون ما جاء في رسالة للمأمون العبّاسي إلى أحد أعوانه يأمره فيها بحمل النّاس على القول بخلق القرآن ، إذ قال متحدّثا عمّن يقول بخلق القرآن : " وضاهوا به [أي بالقرآن] قول النّصارى في ادّعائهم في عيسى بن مريم أنّه ليس بمخلوق ، إذ كان كلمةَ ا لله " [3].

(1) ابن النّديم ـ الفهرست : 180 .

(2) راجع هذا الرّأي بأدلّته في : القاضي عبد الجبّار ـ شرح الأصول الخمسة : 527 .

(3) الطبري ـ تاريخ الرّسل والملوك : 8 / 635 . أوردنا هنا رأي المعتزلة وأسبابه الواقعية من باب وصف الواقع ، ونلاحظ أنّ هذا الرّأي منهم ربّما كان التخوّف الذي بنوه عليه فيه شيء من المبالغة أوقعهم في الشّطط ، وذلك مع حسن نيّتهم ، وصدقهم في الدّفاع عن العقيدة الإسلامية . وقد أركبهم ذلك الشّطط مركب الاستبداد على النّاس بحملهم على تبنّي رأيهم بالقهر ، وهو تصرّف لا مبرّر لهم فيه ، ولعلّه كان من أهمّ أسباب ضعفهم وزوال مذهبهم .

وفي مقابل هذا الرّأي نشأ الرّدّ القطعي عليه من قِبل أهل السّنّة من جموع المحدّثين والفقهاء ، وذلك بإثبات أنّ القرآن الكريم هو كلام الله الملفوظ المكتوب المقروء ، وأنّه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وليس مخلوقا حادثا بحال من الأحوال ، وأنّ القول بذلك فيه تقديس له ولذات الله تعالى الموصوفة به . وقد شطّ بعض هؤلاء حتى ذهبوا إلى أنّ المصحف الذي يتضمّن كلام الله هو أيضا قديم ، وقد لخّص الإيجي هذا الرّأي منسوبا إلى أصحابه فقال : " ثمّ قال الحنابلة : كلامه [تعالى] حرف وصوت يقومان بذاته ، وإنّه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان " [1]. ونلاحظ أنّ هذا الرّأي يلتقي مع الرّأي الأوّل في اعتبار أنّ القرآن هو هذا المقروء المسموع المكتوب وليس شيئا آخر وراء ذلك ، ولكن اختلفا فيما إذا كان صفة قديمة قائمة بذاته تعالى كما قرّره الرّأي الأوّل ، أوهو فعل لله حادث كما قرّره الثاني ، وهذا هو العنصر الأساسي في القضيّة الذي اشتدّت فيه المقابلة حينما حمل المأمون المعتزلي النّاس على القول بخلق القرآن ، فتصدّى له الإمام أحمد بن حنبل ووقعت المحنة الكبرى بسبب ذلك .

ولمّا جاء الإمام الأشعري وأتباعه من بعده نشأ رأي جديد يشبه أن يكون وسطا بين الرّأيين ، وقد انتهى هذا الرّأي بعد تعديلات فيه إلى القول بأنّ كلام الله القرآن تتألّف حقيقته من عنصرين : أحدهما كلام نفسي ، وهو المعاني ، وتلك قديمة قائمة بذاته تعالى ، وهي صفة له ، والثّاني هو الألفاظ والحروف المعبّرة عن تلك المعاني ، وتلك مخلوقة لله تعالى ، فهي حادثة ، وعلى ذلك فإنّ القرآن الكريم قديم باعتباره معنى ، وتلك هي حقيقته الأصلية ، وحادث باعتباره ألفاظا مقروءة ومسموعة ، وهذا ما قرّره صاحب المواقف وشارحه إذ قالا : " وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن ، بل نقول به ونسمّيه كلاما لفظيّا ، ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكنّنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنّفس ، الذي

---

(1) الإيجي - المواقف : 2 / 361 ، وراجع هذا الرّأي مفصّلا بأدلّته في : ابن أبي العزّ - شرح الطحاوية : 168 .

يعبّر عنه بالألفاظ ، ونقول هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته تعالى " [1] ، وإلى مثل هذا المعنى انتهى الماتريدي وأتباعه [2] ، كما انتهى إلى ما يقاربه أيضا ابن رشد حيث يقول : " ومن نظر إلى اللّفظ دون المعنى ، أعني لم يفصّل الأمر ، قال إنّ القرآن مخلوق ، ومن نظر إلى المعنى الذي يدلّ عليه اللّفظ قال إنّه غير مخلوق ، والحقّ هو الجمع بينهما " [3] .

ومهما يكن من أمر فإنّ هذه التّفريعات في صفة الكلام ليس فيما نرى ممّا ينبغي أن يطرح اليوم في المباحث التّعليمية للعقيدة [4] ، فإنّ الدّواعي إليها قد زالت فضلا عن أنّ الخلافات فيها قد انتهت في آ خر الأمر إلى ما يشبه الخلافات اللّفظية التي ما أمسكها قائمةً إلاّ روح الجدل المذهبي ، وليس من الحكمة ولامن المصلحة أن تُحيى خلافات زالت أسبابها ، فيكون تطاحنٌ في غير موضوع ، وخصام مهدِر للطّاقة في غير سبب ، كما نرى اليوم بعضا منه واقعا بين فرق من المسلمين .

ويكفي المسلم أن يعتقد أنّ من صفات ا لله تعالى الكلام ، وأنّها صفة قديمة كعلمه وقدرته ، وأنّ القرآن الكريم كلام من كلام ا لله ، وأنّ ما فيه من معنى قائم بذاته تعالى منذ الأزل ، وأمّا ما نتلوه من حروف وما نكتبه من رموز خطّية وما نسمعه من أصوات فهو كلام ا لله أيضا ، ولكن ليس من داع إلى أن نخوض فيه أحادث هو أم قديم ، إذ لا حاجة لنا في ذلك ، ولا فائدة تترتّب عليه ، ولا سنّة أرشدت إليه . وقد قرّر الأصبهاني كلاما في ذلك نحسبه موفّقا حينما قال : " إنّ

---

(1) الإيجي والجرجاني : المواقف وشرحه : 2 / 361 .

(2) راجع : ابن الهمام وابن أبي شريف ـ المسايرة وشرحها : 73 وما بعدها .

(3) ابن رشد ـ مناهج الأدلّة : 165 . وراجع تفصيلا لهذه الآراء ومقارنة بينها في : محمود قاسم ـ مقدّمة مناهج الأدلّة : 63 وما بعدها ، ومحمد يوسف موسى ـ القرآن والفلسفة : 87 .

(4) لايشمل هذا التّحفّظ الدّرسَ الأكاديمي التّخصّصي ، وإنّما يتّجه فقط إلى الدّرس التّعليمي للعقيدة الإسلامية . وعلى هذا الأساس أوردنا في هذا المقام الآراء في هذه المسألة .

وصف كلام الله تعالى بأنّه مخلوق بين النّاس كفر وبدعة ؛ وذلك أنّه إذا أُشير إلى الوصف الصّادر عنه الكلام المسموع بأنّه مخلوق فهو كفر ، وإن أُشير إلى المسموع من كلام الله عزّ وجلّ فهو وصف بأنّه مخلوق فهو بدعة إن كان ذلك ممّا لم يذكره النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم "[1]. وحريّ بالمسلم أن يوجّه همّه إلى التّدبّر في كلام الله والانتفاع به في شؤون الحياة ، وأمّا مثل هذه المباحث التي مناطها الماهيات والكيفيّات فإنّها خارجَ الملابسات والأسباب الظّرفيّة التي نشأت فيها لا طائل من ورائها ، وإذا التُمس لها العذر بتلك الأسباب في نشوئها ، فإنّه لا عذر في التّمادي عليها عندما زالت أسبابها .

6 ، 7 ـ صفتا السّمع والبصر :

أ ـ حقيقة السّمع والبصر : كلّ من السّمع والبصر صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، بهما يكون الانكشاف الدّائم لكلّ المسموعات والمُبصَرات في حقّ الله تعالى . وسمع الله وبصره يختلفان عن سمع الإنسان وبصره في الحاجة إلى الآلة السّامعة والمبصرة ، والوسائط اللاّزمة من الهواء والنّور والوضع الضّروري من المسافة والمقابلة ، فهما يقعان بكيفيّة أخرى غير هذه الكيفيّة ، ولكنّها كيفيّة لا نعرفها ولا ندرك كنهها ؛ ولذلك فإنّ مسموعات الله ومبصراته ليست محدودة في نوعها كمّا وكيفا بمسموعات الإنسان ومبصراته ، بل هي تتجاوز ذلك لتعمّ الموجودات كلّها ، فكلّ ما يتعلّق به سمع أو بصر فهو مسموع مبصر لله تعالى وإن لم يكن كذلك بالنّسبة للإنسان .

وانكشاف الموجودات بالسّمع هو غير انكشافها بالبصر ، فهما صفتان مختلفتان ، متمايزة كلّ منهما على الأخرى ، كما أنّ كلاًّ منهما مغايرة للعلم ومتمايزة عنه ، فالله تعالى لا يسمع ويبصر على معنى أنّه يعلم بصفة العلم كما أراد

(1) الأصبهاني ـ الاعتقادات : 173 .

أن يذهب إلى ذلك بعض الباحثين ، وإنّما هو يعلم ويسمع ويبصر في تمايز بين الصّفات الثّلاث ، وإن كانت تشترك في معنى الانكشاف لمتعلّقاتها .

ب - شواهد السّمع والبصر : لم يختلف المسلمون في ثبوت السّمع والبصر لله تعالى ، بل أجمعوا على ذلك ، ويمكن أن نعتبر إجماعهم دليلا على هذا الثّبوت ، ومع ذلك فإنّ ثبوت السّمع والبصر في حقّه تعالى عليه شواهد كثيرة من النّقل والعقل . أمّا من النّقل فقد وردت آيات وأحاديث كثيرة تثبت لله السّمع والبصر ، ومنها قوله تعالى : ﴿ قَدْ سَمِعَ ا للهُ قَوْلَ الَّتي تُجَادِلُك في زَوْجِها وتَشْتَكِي إِلَى ا للهِ وا للهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إنَّ ا للهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ (المجادلة / 1) ، وقوله : ﴿ قَالَ لاَ تَخَافَا إِنَّني مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ (طه / 46) ، وقوله صلّى ا لله عليه وسلّم : " إنكم لا تدعون أصمّ ولا غائبا إنّكم تدعون سميعا بصيرا " [1] .

وأمّا من العقل فإنّ السّمع والبصر كمال ، والخلوّ منهما وكذلك الأيلولة إلى ضدّهما نقص ، ولو كان ا لله غير متّصف بهما لكان ذلك نقصا فيه ، وهو محال في حقّه تعالى . وقدقرّر إبراهيم الخليل هذا الدّليل لأبيه ليقنعه بالتّخلّي عن الأصنام التي اتّخذها آ لهة حيث قال : ﴿ ياأَ بَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴾ (مريم / 42) ، فمُعتمَد هذا الدّليل أنّ الخلوّ من السّمع والبصر مظهر نقص لا يكون من تحقّق به إلها ، وفي هذا المعنى أيضا يندرج قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُون ا للهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لكُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا وا للهُ هُو السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ (المائدة / 76) ، ففي الآية تبرير عقلي للدّعوة إلى عبادة ا لله وترك عبادة الأصنام بأنّ هذه ناقصة ، وا للهُ هو الكامِلُ ، ومن مظاهر كماله السّمع والبصر ، فالإله الكامل يجب إذن اتّصافه بهما [2] .

---

(1) أخرجه البخاري : كتاب الدّعوات ، باب الدّعاء إذا علا عقبة .

(2) راجع هاتين الصّفتين في : الإيجي - المواقف : 2 / 359 ، ومحمد محيي الدين عبد الحميد - النّظام الفريد : 107 وما بعدها .

8 ـ الصّفات الخبريّة :

أ ـ ثبوت الصّفات الخبريّة : ورد في القرآن الكريم والحديث الشّريف صفات لله تعالى ليس من شأن العقل المستقلّ أن يعلمها ، فمصدر العلم فيها هو الخبر الشّرعي المتأتّي بالوحي ، ولذلك سمّيت بالصّفات الخبرية . والجامع بين هذه الصّفات هو أنّها تثبت في حقّ الله تعالى ما ظاهره أعضاء وهيئات مثل الأعضاء والهيئات المادّيّة التي تسند للإنسان ، وهي كلّها واردة في نصوص الوحي قرآنا وسنّة ؛ ولذلك فإنّ أدلّة ثبوتها هي أدلّة نقلية كلّها .

ومن هذه الصّفات الخبرية : اليدان ، كما في قوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (ص/ 75) والوجه ، كما في قوله : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجلاَلِ والإِكْرَام ﴾ (الرحمن / 27) ، والأعين ، كما في قوله : ﴿ وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ (القمر / 13 ـ 14) ، والأصابع ، كما في الحديث : " إنّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرّحمن " [1]، والاستواء كما في قوله تعالى :﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه / 5) ، والنّزول ، كما في قوله صلّى الله عليه وسلّم : " ينزل الله تعالى إلى السّماء الدّنيا كلّ ليلة جمعة ، ويقول : هل من تائب فأتوب عليه " [2]، وكذلك صفات أخرى من هذا النّوع الخبري كاليمين ، والجنب ، والقدم ، وما هو في حكمها ممّا في ظاهره يثبت أعضاء وأوضاعا في حقّه تعالى .

ب ـ حقيقة الصّفات الخبريّة : بالنّظر إلى ما أثبتناه سابقا من مخالفته تعالى للحوادث ، وتنزّهه عمّا يشبه خلقه ، وبالنّظر إلى ما تحمله هذه الصّفات الخبريّة في ظاهرها من مشابهة للحوادث في الأعضاء والأوضاع ، فإنّ

---

(1) أخرجه مسلم : كتاب القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب .

(2) أخرجه البخاري : كتاب تقصير الصّلاة ، باب الدّعاء في آخر الليل .

تحديد مفهومها اللائق به تعالى كان مناط خلاف شديد بين الباحثين في العقيدة الإسلامية ، مما أسفرعن آراء مختلفة في فهمها تعود في مجملها إلى وجهتين أساسيتين : وجهة التّفويض ، ووجهة التّأويل ,

أوّلا - وجهة التّفويض : هي وجهة أهل الأثر من السّلفيّة ، فقد قال هؤلاء : إنّ هذه الصّفات أثبتها ا لله تعالى لنفسه ، فنحن نثبتها له ، ولا نصرفها عن ظاهرها بأيّ تأويل . وقد استقرّ فهمهم هذا وفق عناصر ثلاثة هي التّالية :

- إثبات الصّفات الخبريّة لله تعالى على ظاهرها ، فهو له يد ووجه وأعين واستواء ونزول إلى آخر الصّفات على وجه الحقيقة .
- تنزيه ا لله تعالى عن أن تكون هذه الصّفات الثّابتة له مثل صفات الإنسان في أعضائه وأوضاعه ، وإثبات أنّها مخالفة لذلك .
- تفويض العلم بكيفيّة هذه الصّفات الثّابتة إلى ا لله تعالى ؛ إذ ليس للإنسان قدرة على إدراك كنهها في حقيقتها التي هي عليها .

ومُتمَسَّك أصحاب هذه الوجهة بوجهتهم هو أنّه لّما كان ا لله تعالى أثبت هذه الصّفات لنفسه ، فينبغي علينا أن نثبتها له . ولّما كنّا نعلم ثبوتها ولا نستطيع أن ندرك كنهها ، فينبغي أن نتوقّف عند إثباتها له كما أثبتها هو لنفسه ، وأمّا إذا تأوّلناها فإنّنا بذلك سنكون أسندنا إليه معاني من عندنا متجاوزين تلك التي أثبتها هو لنفسه ، وهذا غير جائز في حقّه تعالى .

وتعتبر هذه الوجهة في فهم الصّفات الخبريّة منبثقة عن قولة مأثورة عن الإمام مالك حينما سئل عن معنى الاستواء على العرش فقال : " الاستواء منه معلوم ، والكيف منه غير معقول ، والسّؤال عن هذا بدعة ، والإيمان به واجب " [1]. وعلى هذا الفهم درج أغلب أيّمة الفقه والحديث ، ومن أصبحوا

---

(1) عن القاضي عياض - ترتيب المدارك : 1 / 171 .

يعرفون باسم السّلفيّة فيما بعد ، وهم أتباع الإمام أحمد بن حنبل ، ومن بعده أتباع الإمام ابن تيميّة [1].

ثانيا - وجهة التّأويل : وهي وجهة الأشاعرة والماتريدية من أهل السّنّة ، والمعتزلة ومن تابعهم من الشّيعة والاباضية . وقد ذهب هؤلاء إلى القول بأنّ هذه الصّفات يفيد ظاهرها تشبيه ا لله تعالى بمخلوقاته ، وفي إمرارها على ذلك الظّاهر إلحاق للنّقص به ؛ ولذلك فإنّه ينبغي تأويل هذه المعاني الظّاهرة إلى معان أخرى تنزّهه تعالى عن النّقص الحاصل بمشابهة المخلوقات ، استعمالا في ذلك لقانون اللّسان العربي فيما يسمح به من التّأويل حسب قواعد المجاز . وعلى سبيل المثال فإنّ الاستواء يكون معناه ا لاستيلاء والغلبة ، والنّزول معناه إسباغ ا لله نعماءه على عباده ، والأعين معناها العناية والرّعاية ، وهكذا تؤوّل كلّ الصّفات الخبريّة لتُصرف عن معانيها الظّاهرة إلى معان أخرى تفيدها بالمجاز ولا يكون فيها شبه لصفات الإنسان الحادث ، تحقيقا في ذلك لتنزيهه عن مشابهة الحوادث [2].

وقد ثارت لجاجة صاخبة بين أصحاب هاتين الوجهتين في فهم الصّفات الخبريّة ، وما زلنا نرى هذه اللّجاجة في زمننا هذا أثرا تنشر به الفرقة وتشتّت الجهود . ولا نرى داعيا اليوم لهذا الاختصام ، والحال أنّ الوجهتين لا تتباعدان كثيرا عند تدقيق النّظر فيهما ، فالاتّفاق جار بينهما على تنزيه ا لله تعالى عمّا فيه مشابهة للخلق ، والاتّفاق جار أيضا على وجوب صرف هذه الصّفات عن ظواهرها المعلومة في الشّاهد ، فلم يبق إلاّ الافتراق في الإحالة على ما هو غير ظاهر حيث

---

(1) راجع في هذه الوجهة : ابن أبي العزّ - شرح العقيدة الطّحاوية : 218 وما بعدها .

(2) راجع في شرح هذه الوجهة وفي أمثلة من تأويل الصّفات الخبرية : الجويني ــ الإرشاد : 146 وما بعدها ، والقاضي عبد الجبّار - شرح الأصول الخمسة : 226 ، وابن الهمام ــ المسايرة : 32 وما بعدها ، واللّقّاني - جوهرة التّوحيد : 128 . ولابن حزم أيضا تأويلات طريفة لم نرها عند غيره رغم أنّ مذهبه الظّاهري أقرب إلى التّفويض ، ولكنّه كان يتأرجح بين التّفويض والتّأويل ، راجع كتابه - ا لدّرّة : 229 .

توقّف السّلفيّة في ذلك وفوّضوا العلم به إلى العليم ، والتمس الآخرون معاني منزّهة في حقّ ا لله تعالى ، وكلاهما اجتهاد نراه مقبولا بميزان الاعتقاد ، معزّزا للإيمان ، غير قادح فيه ، ولا داعي إذن للاختصام المهدر للطّاقة في غير طائل .

ج - رؤية الله تعالى : ليست هذه بمدرجة ضمن الصّفات الخبريّة ، بل هي مصنّفة عند أكثر العلماء ضمن ما يجوز في حقّه تعالى ، والحال أنّ الصّفات الخبريّة من حيث إنّ ا لله أثبتها لنفسه فهي واجبة الثّبوت له على أيّ وجه من وجوه الفهم ، ولكنّ لهذه المسألة شبها بالصّفات الخبريّة من حيث إنّ العلم بها يتوقّف هو أيضا على الخبر الشّرعي ، ولا مدخل للعقل مستقلاّ في إدراكه ، وكذلك من حيث ما تناولتها الأفهام في ورودها الخبري بين تفويض وتأويل كما نبيّنه بعد .

وقد ثارت لجاجة صاخبة أيضا في هذه المسألة بين الباحثين في العقيدة الإسلاميّة ، وانعكس ذلك في الحجم الكبير الذي احتلّته قضيّة الرّؤية في مدوّنات علم العقيدة . ومحور الخلاف فيها يدور حول السّؤال التّالي : هل الإنسان يرى ا لله تعالى : إمكانا في العقل ، ووقوعا في الدّنيا والآخرة ؟ وبعد الاتّفاق على أنّ رؤية ا لله تعالى في الدّنيا أمر غير ممكن وهو بالتّالي وغير واقع ، انشقّت الآراء إلى شقّين أساسيين : رأي ينفي إمكان رؤيته تعالى في الآخرة وينفي تبعا لذلك وقوعها ، ورأي يجوّز الإمكان ويثبت الوقوع معا .

الرّأي الأوّل ، هو رأي عموم أهل السّنّة بمختلف طوائفهم ، وقد بنوه على ظاهر ما وجدوا في نصوص الوحي من مثل قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة / 21 - 22) ، وقوله صلّى ا لله عليه وسلّم : " إنّكم سترون ربّكم عيانا كما ترون هذا [أي القمر] لا تُضامون في رؤيته "[1]. وأكثر هؤلاء انتهى بهم الرّأي إلى أنّ رؤية ا لله تعالى ليست رؤية إحاطة ، وأنّها في كيفيّتها

(1) أخرجه البخاري : كتاب المواقيت ، باب فضل صلاة العصر .

ليست مثل رؤيتنا في الشّاهد ، وإنّما هي رؤية بكيفيّة أخرى لا نعلم كنهها ، وهي رؤية خاصّة بأحكام اليوم الآخر [1].

الرّأي الثّاني ، ذهب إليه عامّة المعتزلة ، وقد نفوا الرّؤية محتجّين بأنّها لا تتمّ إلاّ بشروط محسوسة من جسميّة وتحيّز في جهة للمقابلة ، وذلك غير جائز في حقّه تعالى ، فلا تكون رؤيته جائزة ، ولهم في تأييد وجهتهم أدلّة نقليّة وتأويلات كثيرة تركب مركب الشّطط أحيانا ، وتبالغ في إنكار الأحاديث المخالفة لرأيهم . وقد انتهى بعض المعتزلة في آخر أمرهم إلى إثبات ضرب من الرّؤية في حقّ ا لله تعالى في اليوم الآخر ، وهي عبارة على نوع من العلم به تعالى علما قلبيّا لا يخضع لشروط الرّؤية المشهودة [2].

ويتبيّن في نهاية النّظر أنّ أصحاب الوجهتين يقتربان من بعضهما في الرّأي إلى ما يشبه التّطابق ، فكلاهما ينفي أن تتمّ لله رؤية في الآخرة بحسب الشّروط التي تتمّ بها الرّؤية في الدّنيا ، وكلاهما أثبت أنّها تتمّ بطريقة أخرى سمّاها المعتزلة بضرب من العلم القلبي ، وسمّاها الآخرون رؤية لكنّها ليست كرؤية الدّنيا ، فماذا بقي إذن من مبرّر للاختصام والحال أنّ الخلاف انتهى إلى أن يكون في اللفظ دون المعنى[3] ؟

إنّ صفات ا لله تعالى التي أوردناها في هذا الفصل هي الصّفات الأساسيّة التي ينبني عليها الإيمان به ، والخلل الذي يتطرّق إلى أيّ منها يفضي إلى خلل في ذلك الإيمان ، إلاّ أنّ هذه الصّفات ليست هي كلّ صفات ا لله تعالى ، بل صفاته أكثر من ذلك حتى إنّها لا تنحصر فيما يتعلّق بصفات الأفعال . والقاعدة العامّة في

---

(1) راجع ذلك في : الجويني - الإرشاد : 157 ، وابن حزم - الدّرّة : 234 ، وابن أبي العزّ - شرح العقيدة الطّحاوية : 189 .

(2) راجع وجهة نظر المعتزلة في هذه المسألة في : القاضي عبد الجبّار - شرح الأصول الخمسة : 232 ، وراجع أيضا : أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 134 .

(3) راجع في المقارنة بين جملة الآراء في الرّؤية : محمود قاسم - مقدّمة مناهج الأدلّة : 81 .

الإيمان بصفاته تعالى على وجه العموم تقوم على ضابطين اثنين : **الأوّل** ، أن يوصف تعالى بكلّ صفة تثبت له كمالا أو تنفي عنه نقصا . **والثّاني** ، أن لا يطلق على صفاته من الأسماء إلاّ ما جاء به الخبر الشّرعي ، فهي أسماء توقيفية لا مجال فيها للاختراع العقلي ، وهذه الأسماء هي ما يعرف بأسماء الله الحسنى التي أنهاها الأغلب من الباحثين إلى تسعة وتسعين اسما ، وذهب بعضهم إلى أنّها غير محدّدة العدد . وكثير من الصّفات التي يشتقّ لها الإنسان أسماء من اللّغة هي من حيث المعنى صفات للّه تعالىلأنّها تثبت له كمالا ، ولكنّها من حيث التّسمية لا ينبغي أن تلحق بصفاته تعالى لأنّ الشّرع لم يخبر بها ضمن ما أخبر به من أسماء الصّفات .

وإذا كان المسلم مطلوبا منه أن يكون تصوّره لحقيقة صفاته تعالى تصوّرا صحيحا ، وأن يكون تصديقه بها جازما ، فإنّه مطلوب منه أيضا أن يكون تعامله النّفسي مع معاني الصّفات تعاملا حيّا بحيث يفضي إلى الانفعال بتلك المعاني انفعالا يؤثّر في السّلوك فيتكيّف بحسب ما تقتضيه من التّوجيه ، ويعيش المسلم إذن مع الصّفات الإلهية بعقله ووجدانه ، ويتزكّى بها في فكره وسلوكه ، وذلك هو الإيمان الحقّ الذي يثمر يقينا وعملا صالحا في نفس الآن .

الفصل الرّابع

أثر الإيمان بالله في حياة الإنسان

تمهيد :

وجود الله تعالى واتّصافه بصفاته حقيقة ثابتة في الأزل وإلى الأبد ، فهي مستقلّة في ثبوتها عن الإنسان نفسه ، ولا علاقة لها في وجودها بإيمانه أو عدم إيمانه ، بل لا علاقة لها بوجوده هو أو عدم وجوده أصلا . ولّما كانت هذه الحقيقة كذلك فإنّها إذن تستمدّ قيمتها وقداستها من ذاتها ، وذلك باعتبارها الحقيقة الأولى من حقائق الوجود كلّها ، بل باعتبار أنّها مصدر تلك الحقائق جميعا . وبناء على ذلك فإنّ الإيمان بوجود الله وصفاته هو غاية في ذاته ، باعتبار أنّه إيمان بأمّ الحقائق ، وإذا كان الإيمان بالحقيقة يُعدّفضيلة على إطلاقه ، فكيف به إذا كان إيماننا بأمّ الحقائق وجود الله تعالى وصفاته ؟

إلاّ أنّ الإيمان با لله لئن كـان مطلوبـا لذاتـه باعتبـاره الحقيقـة العليـا ، فإنّـه يطلب أيضا لما يُحدث في الحياة العمليّة للإنسـان مـن آثـار تنعكـس عليهـا بـالتّوفيق والصّلاح ، إذ هو يصبغ هذه الحياة كلّها بصبغته ، ويضفي عليها من خيريّـته مـا لا تناله أبدا بدونه ، بل إنّها بدونـه لا تكـون إلاّ في بـوار ، وذلـك هـو مصـداق قولـه تعالى : ﴿ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ (طه / 123 - 124) .

وا لله تعالى لمّا شرّع للإنسان على رأس الدّين الإيمان به وجودا وصفاتٍ ، فإنّه في ذلك غنيّ عن أن يناله من إيمان الإنسـان شـيء ، ولكنّـه شرّعه لـه لطفا بـه ورحمة ، كي يعرف الحقّ في ذاته ويفضُل به لأنّه فضيلة ، ثمّ كي ينتفـع بـه في حياتـه العمليّة ، إذ هو يفضي إلى السّعادة . والإنسان لمّا يؤمـن بـا لله استجابة لأمـره فإنّـه ينبغي أن يفعل ذلك بغرض الاستجابة للدّعوة كقصد أوّل ، وله أن يُتبع هذا القصد الأصليّ بقصد تحصيل الفضيلة المتأتّية من معرفة الحقّ ، ثمّ بقصد ابتغاء الخير العملي الذي يترتّب على الإيمان با لله ، فتلك كلّها مقاصد مشروعة في ميزان الإيمان .

وإذا كان الإيمان با لله يثمـر في الحيـاة العمليّـة صلاحا علـى النّحـو الـذي ذكرنا ، فإنّ العلاقة بين الإيمان وبين صـلاح الحيـاة تغـدو شـبيهة بـأن تكـون علاقـة تلازم تربط الطّرفين ، بحيث يكون تحقّق الملزوم وهو الإيمان مفضيـا إلى تحقّـق الـلاّزم وهو صلاح الحياة ، وذلك ما يوفّر في سبيل الدّعوة إلى ا لله منهجا فاعلا في النّفوس، وهو ما يتمثّل في الدّخول إليها في سبيل التّحقّق بـا لله مـن بيـان مـا ينشـأ عـن ذلـك التّحقّق الإيماني من سعادة في الحياة العمليّة ، وذلك من باب الاستدلال باللاّزم على الملزوم ، فيُبتغى الملزوم من طريق ابتغاء اللاّزم .

وفي نطاق هذا المنهج فإنّ بسط المنافع العمليّة التي يحدثهـا الإيمـان بـا لله في الحياة ، وإظهارها للنّاس إظهارا عيانيا بالشّهود ، أو إظهارا استرجاعيّا بالتّـاريخ ، أو إظهارا عقليّا بالرّبط المنطقي ، يكون مـن شـأنه أن يهيّـئ النّفوس للإقبـال علـى ا لله

تعالى بالتّملّي في معرفتــه والتّصديق بـه إن كـان أصـل ذلـك حـاصلا ، أو بـالبحث والتّقصّي للإيمان به إن لم يكن حاصلا ؛ وذلك لأنّ المنافع في الحياة العمليّة لّما تلـوح للإنسان فإنّها تدفع النّفس إلى التّمسّك بأسـبابها في سـبيل الحصـول عليهـا ، سـواء كانت تلك الأسباب مادّيّة تُلتمس في الواقع الخارجي ، أوكانت معنويّة تُلتمــس في داخل النّفس ، ولا غرو فإنّ في طبع الإنسان من الحرص على السّعادة مايدفع به إلى الكدّ في البحث عن أسبابها ، والحفاظ عليها بعد تحصيلها .

وقد كان هذا المنهج في الدّعوة إلى ا لله منهجا نبويّـا ، حيـث درج الأنبيـاء في دعوتهم أقوامَهم إلى الإيمان با لله على أن يبسطوا لهم حياة المؤمنين فيمـا يسـودها من السّعادة ، وحيـاة الكـافرين فيمـا يسـودها مـن الشّـقاء ، حمـلا لهـم علـى ابتغـاء السّعادة وتحاشي الشّقاء من طريق الإيمــان بـا لله ، وفي هـذا المعنـى ينـدرج القصـص القرآني الذي اهتمّ بعرض حياة الأمم وما أدّى إليه الإيمان فيها من فـلاح في مقـابل ما أدّى إليه الكفران من بـوار ، وفي هـذا المعنـى أيضـا ينـدرج الخطـاب القرآنـي في تذكيره النّاسَ بما ثريَت به حياتهم من الخير لّما انتقلوا من الكفر إلى الإيمان ، وتحذيره إيّاهم مـن ضنـك المعيشـة إن هـم أعرضـوا عـن ا لله ، وذلـك في مثـل قولـه تعـالى : ﴿ واذْكُرُوا إذْ أَنـتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُون أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُـم تَشْـكُرُون ﴾ (الأنفـال / 26) ، ففـي الآية دعوة إلى التّمسّك با لله ببيان ما عمــرت بـه حيـاة المدعوّيـن مـن الخـير المـادّي والمعنوي لّما عرفـوا ا لله ، وفيهـا تحذيـر ضمـني مـن النّكـوص إلى سـالف الضّنـك في حياتهم إن هم نسُوا ربّهم ونكصوا في إيمانهم به .

وإذا كان هذا المنهج في الدّعوة إلى ا لله منهجا عامّا يصلح لكـلّ الأوضـاع والأزمان فإنّنا نحسب أنّه في الظّروف والأوضاع الرّاهنة هو أكثر صلاحا وفاعليّة في التّعريف با لله لمن لا يعرفه ، وفي الدّفع إلى إحكام الصّلة به لمن عرفه ولكـن اعـترى الفتور تلك الصّلة وآلت عراها إلى الارتخاء ، وذلك للأسباب التّالية :

أولاً : ما حدث في هذا العصر من موجة إلحاديّة عاتية قامت فيما قامت من المبرّرات على اعتبار أنّ الإيمان بـا لله من شأنه أن يعطّل طاقات الإنسان عن العمل والإنتاج ، كما يعطّله عن البحث العلمي الحقيقي الذي يؤدّي إلى ذلك ، وهو ما أُطلق في العبارة الشّهيرة " الدّين أفيون الشّعوب " ، معِ الاستشهاد في ذلك بما نشأ من حياة التّمدّن الرّغيدة قائمةً على غيبةٍ من الإيمان با لله ، وهو ما يغري العقول بالاعتقاد أنّ العيش الرّغيد في حياة النّاس ليس له في حدوثه علاقة سببيّة بالإيمان إن لم يكن الإيمان سببا عكسيّا في ذلك ، وهذه فتنة لا يمكن أن تقاوم إلاّ بمنهج مضادّ يبرهن على أنّ رغادة العيش إنّما هي رهينة الإيمان با لله .

ثانيا : ما أصبح سائدا في العقليّة الغربيّة وتسرّبت منه آثار إلى التّفكير العامّ عند سائر الشّعوب من منطقيّة عمليّة نفعيّة ترتبط فيها الأفكار في حظوظها من الحقيقة بما تفضي إليه من النّفع العملي في الحياة ، فتكون إذن المداخل إلى الأفكار لتبنّيها معتقداتٍ تتّصف بالحقّيّة ما تثمره تلك الأفكار في حياة الإنسان من الخير العملي المحقّق للسّعادة ، والفلسفة الذّرائعيّة التي توشك أن تسود العالم اليوم هي فلسفة قائمة على هذا المبدإ كما أصّله فلسفيّا رائدها الأكبر ويليام جيمس (William James) ، وكما جرت عليه الثّقافة العمليّة في العالم الغربي عامّة وفي المجتمع الأمريكي خاصّة ، وهذا الوضع الفكري يمكن استثماره بنجاعة بهذا المنهج العملي في الدّعوة إلى ا لله .

ثالثا : ما آل إليه أمر المسلمين من ضعف وضنط وهوان في حياتهم العمليّة ، وهو ما من شأنه أن يوقع في نفوس بعض النّاس منهم أنّ الإيمان با لله الذي يزعمون أنّهم متحقّقون به لم يغن عنهم في ميزان المنفعة العمليّة شيئا ، مقارنة في ذلك بغيرهم ممّن لا يؤمنون با لله من الأمم التي تعيش حياة الرّفاه والغلبة ، وهذه فتنة شديدة تغري بالانسلاخ من الإيمان با لله ، أو على الأقلّ بالتّحلّل من الرّوابط الواصلة به في مضمار الحياة العامّة والإبقاء على الصّلة الرّوحيّة الخاصّة كشأن

شخصيّ لا علاقة لـه بالحيـاة الاجتماعيّـة ، وهومـا يحـدث اليـوم علـى نحـو واسـع ، متمثّلا في المنزع العلمـاني الـذي فشـا في الحيـاة العمليّـة للمسـلمين ، وهـذا المنهـج المطروح كفيل بمقاومة هذه الفتنة ومحاصرة آثارها .

بإزاء هذه الأسباب يغدو من المهمّ جدّا في سبيل الإقناع با لله تعـالى إقناعـا ابتدائيًا ، أو إقناعا بإحكام الصّلة أن يُخاطب النّـاس مـن الجـاحدين ومـن المتهـاونين على حدّ سواء بخطاب برهانيّ على صلة التّلازم بين الإيمان بـا لله وبـين سـعادة الحيـاة الفرديّة والاجتماعيّة فيما يفضي به الأوّل إلى الثّاني ، وذلك ببيان ما يثمـره الإيمـان منطقيّا في نفس الإنسان وفي روابطه الاجتماعيّة وعلاقاته البيئيّة الكونيّة من آثار من شأنها أن تعود عليه بالسّعادة فيها جميعا ، وكذلك ببيان ما أثمره ذلك منها بالفعل في التّجربة التّاريخيّة للتحضّر الإسـلامي ، مقارنـة بمـا يفضـي إليـه موقـف الجحـود أو الفتور في العلاقة با لله تعالى من بوار في ذات نفـس الإنسـان ، وفي علاقاتـه بـالمجتمع وبالكون : تحليلا منطقيّا ، واستشهادا بما آل إليه الواقع الرّاهن مـن أزمـات تعانيهـا الحضارة التي قامت على غير صلة إيمانيّة با لله تعالى .

وإنّنا لنحسب أنّ هذا الخطاب إذا ما كان محكم البيـان اسـتدلالا وتمثيـلا ومقارنة فيما يتوجّه به إلى العقل والوجدان معا ، فإنّه سيكون رافدا استدلاليّا فـاعلا في تحريك النّاس نحو ربّهم وتوجيههـم وجهتـه قـد يفـوق في نجاعتـه مـا جـرى عليـه الخطاب القائم على الاستدلال العقلي المجرّد والاستدلال الكوني كمـا هـو سـائد في البيان العقدي المعهود ، وذلك اعتبارا للأسباب التي ذكرناها آنفا ، والتي تحوّلت بها مداخل الإيمان في الكثير من النّفـوس مـن منـافذ المجـرّدات العقليّـة إلى منـافذ المنـافع العمليّة ، فإذا العقول إذا اقتنعت بالمنـفعة العمليّـة انتقلـت منهـا إلى أسـبابها المجـرّدة لتقتنع بها أيضا ، من حيث كانت عقليّة الأمس تقتنع بالنّظر لتنتقل منه إلى العمـل . وتلـك تغيّرات في التّفكـير الإنسـاني تطـرأ عنـد التّحـوّلات الثّقافيّـة الكـبرى في التّاريخ ، و من أمثلته البارزة ما حدث بالدّعوة الإسلاميّة من تغيّر فكريّ اتّجهت به

العقول في ابتغاء الحقّ إلى الانطلاق من العالم المحسوس بعدما كانت تتّجه في ذلك من التّأمّل المجرّد في الثّقافة الهلّينيّة التي كانت سائدة في عالم الفكر [1].

وإنّه لمن الحكمة أن يُخاطب النّـاس في سبيل إقناعهم با لله تعالى وتقوية صلتهم به بالوجه الذي منه يقتنعون ، وأن يُدخل إليهم من الباب الذي منه ينفتحون ، وأن يتغيّرلون الخطاب ووجهة الدّخول بتغيّر الأوجه والمداخل حسب الملابسات والأوضاع . واعتبارا لهذه الحكمة وانفعالا بها فإنّنا عمدنا في هذا المبحث إلى أن نفصّل البيان في وجوه الآثار العمليّة التي تحصل في حياة الإنسان فتعمّرها بالخيروالسّعادة على صعيد الكيان الفردي ، وعلى صعيد الرّابطة الاجتماعيّة ، وذلك حينما يرتبط با لله تعالى حقّ الارتباط ، حاسبين ذلك ضربامن الاستدلال من شأنه أن يكون مدخلا يقنع الكثيرين بالتّوجّه إلى ا لله للإيمان به أو لإحكام الصّلة معه ، استكمالا في ذلك لما هو مقرّر من وجوه الخطاب العقدي ، ومن أنواع الاستدلالات العقليّة المعهودة .

1 ـ أثر الإيمان بالله في تزكية الفرد :

لقد اخترنا التّعبير عن الخير العملي الذي يثمره الإيمان با لله ب" التّزكية " لأنّه تعبير قرآني يستجمع معاني النّموّ والخيريّة معا ، ولذلك قيل في معنى تزكية النّفس : إنّه " تنميتها بالخيرات والبركات " [2]، وعلى هذا المعنى فإنّنا نقصد بتزكية الفرد أنّ الإيمان با لله تعالى من شأنه أن يزكّي الإنسان من حيث هو فرد ، أي ينمّي فيه طاقات الخيروالنّجاعة ، ويطهّره من شوائب الشّروالكلالة ، بما يجعله في حياته على درجة عالية من الاقتدار على تحقيق المصلحة التي بها تكون سعادته . وتشمل هذه التّزكية أبعادا ثلاثة فيه هي : النّفس ، والفكر ، والعمل .

---

(1) راجع في ذلك : محمد إقبال ـ تجديد التّفكير الّديني في الإسلام : 148 .

(1) الرّاغب الأصبهاني ـ المفردات : 381 .

أ ـ تزكية النّفس : نقصد بالنّفس هنا معناها الخاصّ متمثّلا فيما يكون محلاّ للأحاسيس والعواطف والنّوازع والآمال وغيرها ممّا هو في معناها ، فالنّفس بهذا المعنى ينعكس الإيمان با لله تعالى عليها انعكاسا صحّيّا ، إذ يشيع فيها جملة من المعاني تقيها الاضطرابات والاهتزازات التي تفضي بالإنسان إلى الضّعف والقلق والحيرة واليأس وغيرها من أمراض النّفس ، فإذا هو تعيس فيما يشعر ، كَلٌّ فيما يفعل ، فيقعده اضطراب النّفس عن تحصيل المنافع الممكّنة له من القيام بمهامّه في الحياة . ومن أوضح المعاني التي تحصل في النّفس من الإيمان با لله ، وأبرزها تأثيرا في السّلوك نذكر ما يلي :

أوّلا : الطّمأنينة والأمن : لا شكّ أنّ الإنسان يستشعر في نفسه القلّة والضّعف إذا ما قايس ذاته بما حوله من موجودات الكون ، وإذا كان بعقله يستطيع أن يسخّر كثيرا من الموجودات التي تبدو أكبر منه وأقوى فإنّه يقف عاجزا حيال الكثير ممّا يقع في الكون من الظّواهر الجبّارة التي لا يملك لها دفعا ، ولا يستطيع منها حماية . وقد كان هذا الشّعور بالضّعف يدفع الكثير من النّاس في عهود الضّلال إلى اتّخاذ آ لهة من موجودات الكون نفسها ، يسعون إلى استرضائها بضروب من القرابين ، توهّما منهم أنّها بذلك ترعاهم بحمايتها ، وتردّ عنهم عوادي الطّبيعة ، ولكنّ ذلك لم يكن يجديهم من الطّمأنينة والأمن شيئا لما هو مبنيّ عليه من الوهم الذي سرعان ما ينكشف لهم بطلانه بالتّجربة الواقعيّة فلا يزدادون إلاّ خوفاوهلعا .

ولكنّ الإيمان با لله المتّصف بالكمال من شأنه أن يشيع في نفس المؤمن الطّمأنينة والأمن ، فإنّه به يستقرّ في الاعتقاد أنّ الكون يملكه قويّ جبّار ، يدبّر أمره بناموس مستقرّ وفق إرادة خيّرة رحيمة بالعباد ، وإذن يَقَر في النّفس أنّ الطّبيعة لا تتحرّك فوضى فتخبط الإنسان بكوارثها خبط عشواء ، أو هي تفعل ذلك انتقاما منه وتنكيلا به ، بل إنّ كلّ ما يقع فيها هو بتدبير حكيم رحيم ، وحينئذ فإنّ المؤمن يطمئنّ إلى أنّ كلّ ما يقع في الكون إنّما هو بتقدير حكيم ، وإنّما هو خير وصلاح في جملته وإن بدا بعضه في الظّاهر شرّا وضررا .

إنّ المؤمن قد أسلم قياده في كلّ أمره لمن اعتقد أنّه هو الفاعل الأوحد في الكون ، وهو بذلك يكون مطمئنّ النّفس آمن البال إزاء كلّ ما يضطرب به الكون من الأحداث ، وكلّ ما تنقلب فيه الحياة من الأحوال ، وحاله في ذلك يشبه حال من ركب طائرة معتقدا أنّها صُنعت على أدقّ وأرقى ما يكون التّصنيع ، وهي قد وُكلت في قيادتها إلى أكفإ القادة وأمهرهم ، ألا يكون إذن في رحلته قرير العين آمن النّفس ؟ وأين منه حال من ركب طائرة لا يعرف من أمر تصنيعها ولا قيادتها شيئا ، بل لا يعرف أهي موكولة إلى مدبّر عاقل أم هي موكولة إلى نفسها في سيرها ، ألا يكون خائفا هلعا لا يستقرّ له بال ولا يهدأ له خاطر ؟

وربّما حسب بعض النّاس أنّ الإنسان وإن لم يكن مؤمنا با لله فإنّه بعقله قد توصّل إلى اكتشاف قوانين الكون ، وعرف أسراره في حركاته وأحداثه ، واتّخذ من علمه ذاك وسائل للحماية من الطّوارئ الفاجعة ، فلم يعد إذن يراوده الخوف والقلق بسبب أحداث الكون ومنقلباته ، فيكون إذا قد اعتمد في حماية نفسه على ذات نفسه بعيدا عن الإيمان با لله ، وشاهده الظّاهر ما وصل إليه أهل الحضارة الرّاهنة فيما اكتشفوا من العلم ، وفيما اتّخذوا من وسائل الاحتماء ، وفيما بدا عليهم من نعيم الحياة . ولكن عند التّبيّن يظهر أنّ هذا الحسبان ليس إلاّ وهما ، فالحقيقة القائمة اليوم هي أنّ أكثر النّاس قلقا وخوفا في عالم اليوم هم أولئك الملحدون الجاحدون لوجود ا لله ، المعتدّون بعلوم القوانين الكونيّة مُعتَصَما وحيدا لهم من طارئات الأحداث ، فهؤلاء هم الذين ظهرت بينهم فلسفات القلق والعبث مثل الفلسفة الوجوديّة ، وهم الذين تتفشّى فيهم أكبر النّسب من الانتحار والجنون والهوس وتعاطي المخدّرات [1]، وكلّها طارئة من الخوف والقلق ، وليس النّعيم الظّاهر عليهم في العيش إلاّ نعيما مادّيا خارجيّا ، وأمّا النّفوس فهي تعيش في عالم من الخوف والقلق الدّائمين .

---

(1) راجع : طه جابر العلواني ـ المسلمون والبديل الحضاري .

وليس من باب الاتّفاق أن تظهر في أوروبا في منتصف هذا القرن فلسفة القلق والعبث والإحباط التي نظّر لها سارتر (J. P. Sarter) وألبير كامو (Albert Camus) ، وإنّما هي تعبير عمّا أصاب النّاس من المآسي إثر حربين عالميتين مدمّرتين كانتا بوجه من الوجوه ثمارا مرّة لفلسفة الإلحاد التي أعلنت " موت ا لله " ، وأوكلت قيادة الإنسان إلى عقله حينما هتك أسرار الكون ، وأصبح قادرا على الاحتماء من غوائل الطّبيعة بتلك القوانين كما قرّر ذلك أوقيست كومت (Auguste Camte) في فلسفته الوضعيّة التي اعتبرت الإنسان قد تجاوز المرحلة الميتافيزيقيّة وارتقى إلى المرحلة الوضعيّة التي يقود فيها نفسه بعقله . إنّ حصاد ذلك الإعلان لم يكن إلاّ نسيجا أشقى النّفوس من الخوف والهلع والقلق والإحباط .

وقد جاء القرآن الكريم يبيّن في مضمار الدّعوة إلى ا لله ما يكون هذا الإيمان من أثر في زرع الطّمأنينة والأمن في نفس المؤمن ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ أَلاَ بِذِكْرِ ا للهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ (الرعد / 28) ، وقوله : ﴿ أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ ا للهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس / 62) ، فأولياء ا لله هم المؤمنون به حقّ الإيمان ، الموحّدون له حقّ التوحيد ، والذّاكرون لله هم الذين يعمر قلوبهم الإيمان به ، ويفيض إيمانهم ذلك على ألسنتهم وجوارحهم ، وهؤلاء جميعا يحصدون من إيمانهم با لله الطّمأنينة والأمن ، وينتفي عنهم كلّ حزن وخوف [1]. وهذا المعنى هو المعنى المقصود بقوله صلّى ا لله عليه وسلّم في أولئك الذين جعلوا ا لله تعالى محور عواطفهم فتحا بّوا فيه خالصين من علائق الدّنيا : " إنّ وجوههم لنور ، وإنّهم لعلى

---

(1) ذهب أكثر المفسّرين إلى أنّ انتفاء الحزن والخوف عن أولياء ا لله مقصور على الآخرة ، وأوردوا على ذلك الأدلّة (راجع : الرازي ـ التفسير الكبير : 17 / 132) ، ولكنّ الأظهر أنّ النّفي يشمل الدّنيا والآخرة ، والمنفيّ في الدّنيا هو الخوف والحزن اللذان يكونان حالة في النّفس مؤثّرة عل قواها وفعاليتها فيما يشبه الحالة المرضيّة المعيقة ، وأمّا ما هو لم خفيف فهو ليس يمثّل درجة من الشّقاء تستحقّ أن يكافأ الإنسان بانتفائها ، بل لعلّ فيه من الفوائد التّربويّة للنّفس ما يحسن به أن يراود الإنسان لماما . راجع : ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 11 / 217 .

نور ، لا يخافون إذا خاف النّاس ، ولا يحزنون إذا حزن النّـاس "[1]، وهـو المقصـود أيضا بقوله صلّى ا لله عليه وسلّم في المؤمن با لله حقّ الإيمان : " عجبا لأمـر المؤمـن ، إنّ أمره كلّه خير ، وليس ذلك لأحـد إلاّ للمؤمـن ، إن أصابتـه سـرّاء شـكر ، وإن أصابته ضرّاء صبر "[2]، فالمؤمن با لله لا تزعزع نفسه الأحداث مهما كان فيها مـن الشدّة ، إذ هو يلجأ فيها إلى ا لله ، فتتحوّل قسوتها بذلك اللّجوء إلى خـير يشـيع في نفسه الأمن والرّضى ، ويبعد عنه الفزع والحزن .

ولا يخفـى أنّ شـعور الإنسـان بـالأمن والطّمأنينـة في الحيـاة هـو الشّـرط الضّروري كي يقدم على العمـل والإنتـاج والتّعمـير في الأرض ، ففـي منـاخ الأمـن النّفسي تنمو القـدرات الذّهنيّـة وتتّجـه نحـو الإبـداع ، وتنشـط القـدرات الإنجازيّـة وتتضاعف فعاليتها ويزكو إنتاجها . وأمّا إذا سُكنت النّفس بالحزن والفزع فإنّ كـلّ طاقاتها وقدراتها تنكمش عن النّموّ ، وتضعف في الأداء ، وتنكفئ النّفس على ذاتها منشغلة بما أصابها مقتصرة عليه بما لا يـدع لهـا مجـالا لأن تمتـدّ بآمالهـا إلى التّعمـير ؛ ولهذا المعنى تحرص الأمم أوّل ما تحرص على توفير الأمن للنّاس باعتبار أنّ ذلـك هـو أوّل شرط لازم من شروط النّهوض العمراني .

ثانيا ـ العزّة والقوّة : إنّ النّفس يصيبها الوهن والمذلّة بما يتسلّط على الإنسان من أسباب القهر والاسـتبداد ، سـواء كـانت هـذه الأسـباب داخليـة مثـل الهوى والشّهوات التي تخضع الإرادة وتذلّها ، فإذا هي مطواعة لهـا ، توردهـا مـوارد الصّغار والرّيبـة ، أو كـانت أسـبابا خارجيّـة مثـل الطّغيـان مـن الحكّـام والسّـلاطين والمستبدّين من ذوي الجاه والثّروة ، والمتسلّطين من الكهّان ورجال الدّيـن ، فهـؤلاء جميعا يخضعون الرّقاب لإرادتهم ، فإذا الواقع تحت تأثيرهم مصادرة حرّيّته في التّفكير

---

(2) أخرجه أبو داود : كتـاب البيـوع ، بـاب الرّهـن ، وراجـع : ابـن الأثـير ــ جـامع الأصول : 6 / 552 .

(1) أخرجه مسلم : كتاب الزّهد ، باب الحرص على الحديث ، وأحمد في : 4 / 332 .

والتّعبير ، مسلوبة مشيئته في الحركة والتّصوّر ، ويورّثه كلّ ذلك ضعفا في نفسه ، ووهنا في إرادته ، وانكسارا ومذلّة يستشعرهما في وجدانه ، ويوجّهان كلّ أقواله وأعماله في كافّة أحوال حياته .

ولكنّ المؤمن با لله المتحقّق بتوحيده التّوحيد الأكمل ، فإنّه يكون مسلما نفسه لله وحده فيما يأمر وينهى ، وفيما يشاء ويمنع ، وذلك ما يورّث فيه تحرّرا كاملا من تلك الأسباب المتسلّطة عليه ، المكبّلة لإرادته ، فإذا هو يستشعر في ذاته عزّة وقوّة تجعلانه ينأى بنفسه عن كلّ متسلّط داخليّ أو خارجي ، بل تجعلانه ينظر إليهم نظرة استعلاء عليهم واستقصار لهم تحفّز في نفسه النّزوع إلى المقاومة والجهاد ليقطع الطّريق دون كلّ مستبدّ ، وإنّه ليتحمّل في ذلك من الشّدائد والمحن ما يفضي به أحيانا إلى الموت استشهادا في سبيل أن يكون مخلص العبوديّة لله وحده ، متحرّرا من كلّ مذلّة لسواه .

ولنا أن نتصوّر مبلغ العزّة والقوّة اللذين يشيعهما الإيمان با لله في النّفس في قصّة عمر بن الخطّاب رضي ا لله عنه عند هجرته إلى المدينة ، فقد امتلأ قلبه با لله تعالى فاعتزّ به وحده ، ووجد في نفسه من القوّة ما تحدّى به المستبدّين من قريش ، أولئك الذين كانوا يتسلّطون على المؤمنين في مكّة ، ويصادرون حرّيتهم في الاعتقاد وفي التّعبير وفي الهجرة ، ويستذلّونهم بشتّى أنواع الاستذلال . إنّه في هذا المناخ الاستبدادي الضّارب لّما همّ بالهجرة تقلّد سيفه ، وتنكّب قوسه ، واختصر عنزته ، ومضى قِبل الكعبة والملأ من قريش بفنائها ، فطاف في البيت سبعا ، ثمّ أتى المقام فصلّى ، ثمّ وقف على الحَلَق واحدة واحدة يقول لهم : شاهت الوجوه ، لا يرغم ا لله إلاّ هذه المعاطس ، من أراد أن يثكل أمّه ، أو ييتّم ولده ، أو يرمل زوجته فليلحقني وراء هذا الوادي [1]. ولقد كان يسع عمر رضي ا لله عنه أن يهاجر دون هذا التّحدّي بأن يغادر إلى المدينة خفية ، ولكنّها القوّة التي استشعرها في نفسه

---

(1) راجع : ابن الأثير الجزري ـ أسد الغابة : 4 / 152 (ط الشّعب ، مصر ، د.ت) .

اعتزازا با لله أبت إلاّ توروده هذا الموقف ، استعلاء على الطّغاة المستبدّين ، وإظهارا للعزّة القائمة في نفسه .

وليس لهذه القوّة التي يستشعرها المؤمن في نفسه أن تؤول به إلى الاستعلاء على العباد والتّكبّر عليهم ، بل على العكس من ذلك ، فإنّ المؤمن كما يكون مستعليا على أسباب الاستبداد وأهل الطّغيان فإنّه يكون مُوطّأً لعامّة النّاس ، متواضعا لهم ؛ وذلك لأنّ كلّ نزوع منه إلى التّكبّر يدمغه في نفسه استشعارُه لقوّة ا لله تعالى وكبريائه وجبروته ، فيرتدّ إذن منكسرا ، موطّأ الأكناف للنّاس ، ساعيا في مصالحهم ، فالإيمان با لله إذن يقيم النّفس على معادلة دقيقة من استشعار العزّة والقوّة من جهة ، احتماء با لله وانتصارا به ، واستشعار القلّة والضّعف بإزاء قوّة ا لله من جهة أخرى ، وذلك حينما تراوده نوازع التّكبّر ، فيكون منه التّواضع واللّين في معاملة النّاس[1].

ولا يخفى أنّ استشعار الإنسان للقوّة والعزّة يعود عليه بخير عمليّ عميم ، مهما حمّله أحيانا من تبعات جسام ؛ ذلك لأنّ استشعار القوّة النّفسيّة يدفع إلى المبادرة والفعل والإنجاز ، وهل الإنجاز الحضاري الذي تمّ على يد المسلمين في وقت قصير جدّا من ظهور الإسلام إلاّ أثر لإيمانهم با لله الذي حرّرهم من أصناف العبوديّة ، وآمنهم من ضروب الخوف ، فانطلقوا في عزّة وقوّة يصنعون المعجزات الحضاريّة في كلّ مجال ، وذلك بما تقوّمت به نفوسهم لاستشعار القوّة من مبادرات ابتكاريّة ، وفعالية إنجازيّة لا تكون إلاّ من قويّ عزيز .

وفي نطاق هذا المعنى جاء قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَ نتُمْ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِين ﴾ (آل عمران / 139) ، فالإيمان با لله يثمر في النّفس شعورا بالاستعلاء ، والمتحقّق به خير تحقّق لا يداخله الوهن والحزن ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ العِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِين ﴾ (المنافقون / 8) ، فهو تذكير من ا لله

---

(1) راجع في هذا المعنى : الرازي ـ التّفسير الكبير : 30 / 17 .

تعالى للمسلمين في سبيل المضيّ في إنجاز مهمّتهم التّعميريّة بأنّ إيمانهم با لله هو الـذي يمدّهم بالقوّة والعزّة ليتمّوا ذلك الإنجاز ، وهو في نفـس الآن تحذيـر مـن الوقـوع في الوهن والحزن المعيقين للإنجاز بما عسى أن يتسرّب من ضعف في الإيمان . وفي سـبيل الإشعار بقوّة النّفس وعزّتها قال صلّى ا لله عليه وسلّم مبيّنا ما يولّده الاعتصام بـا لله تعالى وحده منها : " ... واعلم أنّ الأمّـة لـو اجتمعـت علـى أن ينفعوك بشـيء ، لم ينفعوك إلاّ بشيء قد كتبـه ا لله لـك ، وإن اجتمعـوا علـى أن يضـرّوك بشـيء ، لم يضرّوك إلاّ بشيء قد كتبه ا لله عليك " [1]، فهذا توجيه إلى المضيّ قدمـا في العمـل النّافع دون خشية من العباد ؛ إذ الضّارّ والنّافع هو ا لله وحده ، فـلا مـبرّر للإحجـام خوفا من غيره .

وفي مقابل ذلك فإنّ النّفس حينما تنسـلخ مـن حبـل ا لله تعـالى ، وتقـع في ربقة غيره من المستبدّين ، فإ نّها بمـا تـذِلّ بـه إليهـم يشـيع فيهـا الشّـعور بالصّغـار ، فتنقمع ويصيبها الخمول علـى نحـو مـا وصفـه الكواكـبي في قولـه : " ... أمّـا أسـير الاستبداد فيعيـش خـاملا خـامدا ، حـائرا لا يـدري كيـف يميـت سـاعاته وأوقاتـه ، ويدرج أيّامه وأعوامه " [2]، بل إنّ الوضع النّفسي نتيجة لذلك قد يتطوّر إلى ما هـو أسوأ ، حتّى يصير انتكاسا مرضيّا تطلب به النّفس خلاف ما جبلت عليه مـن طلـب الأفضل من الأحوال ، والسّعي في تحصيل وسائلها فإذا هي تهوي إلى طلب الأوضع والرّضى بالأدون ، قصورا عن تحصيل الأسـباب ، وخمـولا دونهـا ، وهـو مـا وصفـه الكواكبي أيضا بقوله : " قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمّة أن يحوّل ميلهـا الطّبيعـي مـن طلب التّرقّي إلى طلب التّسفّل ، بحيث لو دُفعت إلى الرّفعة لأبت وتألّمت كما يتألّم الأجهر من النّور " [3]. ولافرق في هذه النّتيجة بـين أن تكـون النّفـس راضيـة بهـذه

(1) أخرجه التّرمذي : كتاب القيامة ، باب : ولكن ياحنظلة ...، وأحمد في : 1 / 293 .

(2) الكواكبي - طبائع الا ستبداد : 117 .

(3) نفس المرجع : 133

الاستكانة لغير الله ، أو تكون مكرهة عليها بوجه من وجوه الظّلم ، فإنّها في كلا الحالين تنكمش عن الأداء في التّعمير ، وتسقط في العطالة على نحو ما قرّره ابن خلدون في وصفه لأثر الظّلم والاستبداد في النّفوس إذ يقول : " إعلم أنّ العدوان على النّاس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أنّ غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم . وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السّعي في ذلك " [1] . فالنّفس إذا ما انقمعت بغير سلطان الله تعالى على أيّ وضع كان انقماعها آلت قواها إلى الضّعف والهوان ، فأصابتها الكلالة في العزائم والأفعال ، وانتهت إلى النّكوص عن التّعمير [2] .

ثالثا - وحدة النّفس : قد تتوارد على نفس الإنسان مطالب في الأمر والنّهي ، أو في التّرغيب والتّرهيب ، متعدّدة المصادر ، مختلفة الجهات ، فإذا بالأوامر والنّواهي والرّغائب والرّهائب تتعارض فيما بينها لتعارض مصادرها ، وذلك من شأنه أن يمزّق قوى النّفس ويشتّتها ؛ إذ يجعلها تتوزّع بين ولاءات شتّى تروم أن تستجيب لها كلّها بحكم الفرض أو بحكم الاختيار ، ولكنّها لا تلبث أن تسقط في الحيرة بين النّداءات المتعارضة ، ويصيبها الاضطراب والاختلال في قواها التي تنبني منها ، فإذا هو إحجام وإقدام ، وعزم ونكوص ، وتقلّب في المواقف ذات اليمين وذات الشّمال ، وإذا هي عطالة عن الفعل والإنجاز تحاكي عطالة جسم عن الحركة تجاذبته قوى متعارضة من جهات متعدّدة .

ولنا أن نتبيّن هذا المعنى من التّشتّت النّفسي فيما هو ظاهر اليوم في أحوال الكثير من المسلمين ممّن لم يتحقّقوا بوحدانيّة الله تعالى على الوجه الأكمل ، فإذا هم مع انتمائهم الوراثي للإسلام حيث يخضعون بالولاء لله في بعض شؤون حياتهم

---

(1) ابن خلدون ـ المقدّمة : 255

(2) راجع في هذه المعاني : محمد قطب ـ منهج التربية الإسلاميّة : 1 / 61 ، 73 . وعبد الرحمن النّحلاوي ـ أصول التّربية الإسلامية : 75 ، وعبد الحليم أحمدي ـ العقيدة الإسلامية : 267 .

يخضعون بالولاء أيضا لقيم ثقافيّة غربيّة تحكم كثيرا من شؤونهم في الحياة الاجتماعيّة خاصّة . وقد أدّى بهم هذا الوضع إلى تناقض في النّفس وتشتّت فيها لتوزّعها في الائتمار بين مصدر إلهي ومصدر وضعي ، فإذا هي تراوح مكانها ، فلا هي مضت في طريق ا لله تبني حضارة إلهيّة خالفا عن سالف ، ولا هي مضت في طريق أهل الغرب تضاهيهم في بناء حضارة مادّيّة ، وتلك هي العطالة النّاشئة من تشتّت النّفس .

وقد صوّر الشّيخ ابن عاشور هذا التّشتّت الواقع في نفوس المسلمين بين ولاء للعقيدة من جهة ، وبين خضوع لما يجري به الواقع على خلافها من جهة أخرى ، والآثار النّفسيّة النّاشئة من ذلك معطّلةً للمبادرة إلى الفعل الحضاري فقال : " إنّ الإرادة الاعتقاد يّة البنّاءة هي التي خارت وضعفت ، فأصبحت الأوضاع الاجتماعيّة والآثار المدنيّة تصدر عن غير ما كانت تصدر عنه [من داعية العقيدة] فصارت هي في واد ، والعقيدة الدّينيّة في واد آخر ، وبقي المسلم وفيّا لعقيدته الدّينيّة من جهة ، متقبّلا لحياته العمليّة مطمئنّا إلى واقعها من جهة أخرى ، حتى أصبح المبدأ النّظري والواقع العملي عنده متباينين ، فسقطت في نفسه منزلة الحياة العمليّة التي يحياها باعتبار أنّها مباينة لدينه الكريم ، يتلقّاها تلقّي المستهتر ، يعرف الشّرّ ويعيش فيه ، فهانت نفسه أيضا في نظره ، لأنّها تعيش أسيرة لحياة الشّرّ ... وتولّدت عن ذلك العقدة النّفسيّة الخطيرة ، عقدة الشّعور بالنّقص الذّاتي ، وعقدة اليأس من استقامة الحقيقة الدّينيّة "[1]. إنّ هذه الأمراض والعقد النّفسيّة المعطّلة للإنتاج ليست إلاّ نتيجة لإيمان با لله مهزوز ، غير قائم على خلوص الوحدانيّة ، فإذا الولاء موزّع بين أوامر ا لله وبين سطوة الواقع ، ومن ذلك كان داء التّشتّت المذهب للمبادرة في الابتكار ، والفاعليّة في السّلوك .

وفي مقابل ذلك فإنّ المؤمن با لله حقّ الإيمان ، الموحّد له حقّ التّوحيد ، لا تكون نفسه إلاّ موحّدة القوى ، منسجمة الأطراف ؛ وذلك لأنّها لا تدين بالولاء

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور - روح الحضارة الإسلاميّة : 76 - 77 .

إلاّ لجهة واحدة هي جهة الأمر الإلهي ، فا لله وحده هو مصدر التّلقّي ائتمارا وانتهاء ، لا يشاركه في ذلك مشارك ، وكلّ الدّواعي والرّغائب التي ترد على النّفس من داخلها أو من خارجها تُردّ إلى الدّاعي الإلهي ليكون عليها حكما يقرّ منها ما يقرّ فيدرج فيه ، ويُلغي منها ما يلغي فتنقطع علائقه بالنّفس . وكذلك فإنّ ا لله وحده هو الوجهة التي ييمّمها الإنسان ، والسّبيل إليه بيّنة لا تتردّد فيها النّفس ولا تتوه . فوحدة المصدر من جهة ، ووحدة الوجهة من جهة أخرى ، تورّثان وحدة في النّفس ، تتآلف فيها قواها في غير ما خلل واضطراب ، وتنطلق في طريق العمل بفعالية عالية وبطاقة إنجازيّة رفيعة ، بهما تحقّقت حضارة التّوحيد بتصميم من نفوس الموحّدين على نحو ما وصف ابن عاشور قائلا : " باليقين الدّيني أقدم [المجتمع الإسلامي] على تكوين الأوضاع العالميّة في صورتها التّطبيقيّة على ما ينبغي أن تكون عليه ، وعلى نحو ما يناسب رجوعها كلّها إلى الحقيقة الخلقيّة الإلهية التي أدركها ، واعتزّ بأن أحسن إدراكها وأحسن إدراك الأشياء بحسن إدراكها ، فالحقيقة الاعتقاديّة الإلهية حينئذ هي الأساس لكلّ ما بنت الحضارة الإسلاميّة من هياكل حسّيّة ومعنويّة "[1].

وقد ضُرب في القرآن الكريم مثل بليغ لبيان الوحدة النّفسيّة للموحّدين في مقابل التشتّت النفسي عند المشركين ، وذلك في قوله تعال : ﴿ ضَرَبَ ا للهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَيَعْلَمُون ﴾ (الزمر / 29) ، فالرّجل لّما يكون مواليا لشركاء فيه يتجاذبونه بالأمر والنّهي وهم مختلفون ، فإنّه يكون منقسما في النّفس بينهم ، فتنتابه الحيرة والاضطراب ، ولكن حينما يكون الرّجل خاصّا بخدمته رجلا واحدا فإنّه يتّجه إليه بكلّيّة نفسه ، فلا يكون شتاتا مثل الأوّل ، " والمراد تمثيل حال من يثبت آلهة شتّى ، وما يلزمه على قضيّة مذهبه من أن يدّعي كلّ واحد منهم عبوديّته ويتشاكسوا في

---

(1) نفس المرجع : 73 .

ذلك ويتغالبوا كما قال تعالى : " وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ " ، ويبقى هو متحيّرا ضائعا لا يدري أيّهم يعبد ، وعلى ربوبيّة أيّهم يعتمد ، وممّن يطلب رزقه ، وممّن يلتمس رفقه ، فهمه شَعَاع [أي متفرّق] وقلبه أوزاع ، وحال من لم يثبت إلاّ إلها واحدا ، فهو قائم بما كلّفه ، عارف بما أرضاه وما أسخطه ، متفضّل عليه في عاجله ، مؤمّل للثّواب في آجله " [1].

هذه ثلاثة من المعاني التي تزكو بها النّفس لمّا تؤمن بالله تعالى : الأمن ، والقوّة والوحدة ، وهي ليست إلاّ معاني أساسيّة من ثمرات الإيمان في النّفس ، وإلاّ فإنّ ثماره فيها لا تحصى ؛ إذ هو يفيض عليها من الخير ما يعمر كلّ أركانها ، ويقوّم كلّ أحوالها ، فإذا الإنسان متوفّر على هيئة نفسيّة من التّوازن والاطمئنان والقوّة تثبّت أقدامه في وجوده المادّي والرّوحي ، وتقوّم وضعه في بيئته الحسّيّة والمعنويّة ، وهو ما يجعله على استعداد للانطلاق في الكون لإنجاز الخلافة والتّعمير في الأرض ، بما تحقّق له من الشّروط النّفسيّة التي هي المنطلق الأساسي لكلّ عمل إنجازيّ قويم .

وربّما اتّفق للإنسان أن ينطلق في إنجاز حضاري بغير إيمان بالله ، وربّما أبدع في ذلك الإنجاز إبداعا ظاهريّا ، يوهم بأنّه تمّ بنفوس قويّة عازمة آمنة ، ممّا يضع أقوالنا السّابقة موضع الشّكّ ؛ إذ ينشأ في الخاطر التّساؤل : كيف يكون الإيمان بالله هو الموفّر للشّروط النّفسيّة للتّعمير على نحو ما وصفنا ، والحال أنّ حضارات مشهودة سادت العالم بإنجازاتها ، وقد قامت على غير إيمان بالله ، ومن بينها الحضارة الغالبة اليوم ؟

والجواب أنّا لو تفحّصنا أمرهذه الحضارات لوجدنا أنّ الشّروط النّفسيّة التي كانت منطلقا لإنجازها لم يتمّ لها اكتمال ، فبقيت منقوصة في بعض أركانها ،

---

(1) الزمخشري ـ الكشّاف : 3 / 396 ، وراجع أيضا : الرازي ـ التفسير الكبير : 26 / 277 ، وابن عاشور ـ التّحرير والتّنوير : 23 / 401 ، وراجع أيضا : عبد الرحمن النحلاوي ـ أصول التربية الإسلامية : 75 .

وكان لذلك انعكاس بيّن في طبيعة بنيتها ، فإذا هي معيبة من جرّاء نشوئها على غير إيمان با لله بما حملته في نفسها من بذور الفناء تعمل تحت بهرجها بما يؤول بها إلى مصير الضّعف فالانحلال .

وإذا ما تأمّلنا في الحضارة السّائدة اليوم ربّما قيل : إنّ أهل هذه الحضارة الرّاهنة بنوا حضارتهم على غير إذعان لله تعالى ، ولكنّهم مع ذلك بنوها بنفوس نزّاعة إلى الفعل ، قويّة في الأداء ، نشيطة في التّعمير ، فكيف كانت كذلك وهي خاوية من الإيمان با لله مصدر القوّة والعزّة كما بيّنا آنفا ؟ والجواب أنّ ما عنيناه آنفا بقوّة النّفس وعزّتها المفضية إلى الهمّة والنّشاط في التّعمير إنّما هي القوّة المفضية إلى التّعمير الشّامل مادّيا وروحيّا وأخلاقيا ، بحيث تقوى النّفس على الاندفاع في الإنتاج المادّي زراعة وصناعة ومنشآت وتجهيزات ، كما تقوى في نفس الآن على السّعي في الأرض بالرّحمة والأخوّة في نطاق الإنسانيّة ، وبالعدل والمساواة بين النّاس ، وهذا ضرب من القوّة أرقى درجة من الأوّل وأبعد منه منالا ، ولعلّ ذلك هو ما أشار إليه النبيّ صلّى ا لله عليه وسلّم في قوله : " ليس الشّديد بالصُّرَعة ، إنّما الشّديد الذي يملك نفسه عند الغضب " (1) .

أمّا النّفس التي أنشأت حضارة اليوم فقد أنشأتها بقوّة الصُّرَعة حسب التّعبير النّبوي ، أي بالقوّة الدّافعة إلى التّعمير المادّي الذي غرضه الأعلى تحقيق الرّفاه وإشباع الشّهوة ، ولكنّ القوّة التي بها يكون العدل والرّحمة والأخوّة الإنسانيّة لم تكسب منها تلك النّفس شيئا . وإنّه ليمكن القول إنّ هذه الحضارة ما قامت إلاّ على الدّماء والدّموع ، و ماحركة الاستعمار التي سعت بها أوروبا إلى الشّعوب الإفريقيّة والآسيويّة لتبني حضارتها علىتقتيل النّفوس ونهب الثّروات ، وما قامت عليه حضارة أمريكا من إبادة للهنود واستعباد للأفارقة السّود إلاّ شاهد على ذلك ، ولا يعوز هذا الشّاهد المتتبّع اليوم لتصرّفات أهل الحضارة الغربيّة إزاء

---

(1) أخرجه البخاري : كتاب الأدب ، باب الحذر من الغضب .

الآخرين من الشعوب المستضعفة ، إذ هي تصرّفات تحكمها قوّة الصُّرعة لا قوّة العدل والرّحمة والمحبّة .

وفي نفس هذا السّياق فإنّ حضارة الغرب رغم ما وصلت إليه من العتوّ المادّيّ ، إلاّ أنّها لّما لم تنشأ عن نفوس آمنة مطمئنّة بالإيمان ، فإنّ أهلها جعلوا يكدّسون من وسائل الدّمار الشّامل مايكفي لتدمير الأرض عدّة مرّات ، وليس ذلك إلاّ انعكاسا للشّعور بالقلق والخوف ، فإنّ النّاس إذا فقدوا الاطمئنان سارعوا إلى تصنيع مُعدّات الدّفاع وتجميعها ، توهّما منهم لما تحقّقها لهم من الأمن ، وهي في حقيقتها ليست إلاّ تعويضا نفسيّا للأمن المفقود في النّفوس ، وتلك هي حال أهل الحضارة الرّاهنة الذين جمّعوا من مُعدّات الفناء ما أصبح يُعدّ نذيرا للإتيان على هذه الحضارة نفسها بالدّمار عند أوّل خطإ بشري أو عبث مستهتر في إدارة هذه المعدّات ، وهو ما بات اليوم مصدر خوف وقلق يضاف إلى المصدر الأصلي ، والكلّ ناتج عن خواء النّفوس من الإيمان با لله . وأين من هذه الحضارة القلِقَة الفَزِعة الحضارة الإسلاميّة التي كانت حضارة العدل والقسط والسّلم وحبّ الخير للعالمين والسّعي في نشره بينهم ؟ إنّها حضارة بناها الإنسان المطمئنّ الآمن لإيمانه با لله ملاذا وحيدا وحاميا فريدا . إنّ حال الوضعين هو ما يصوّره قوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ ا للهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ا للهِ فَأَذَاقَهَا ا للهُ لِبَاسَ الجُوعِ والخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ (النحل / 112) ، فهي حال الاطمئنان بالإيمان التي انقلبت بالكفر خوفا وهلعا .

ب ـ تزكية الفكر : نقصد بالفكر طريقة العقل في التّفكيرلإدراك الحقائق وتدبير شؤون الحياة ، فهوكما اصطلح عليه العلماء في التّراث الإسلامي : " ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى مجهول " [1]. ولا شكّ أنّ للإيمان با لله تعالى أثرا

(1) الجرجاني ـ التعريفات : 176 ، وراجع في معنى الفكر : ابن سينا ـ الإشارات والتّنبيهات : 1 / 23 ، والرّازي ـ المحصّل : 68 ، وابن خلدون ـ المقدّمة : 390 ، والفكر بهذا

كبيرا في الطّريقة التي يفكّر بها العقل ؛ ذلـك لأنّ الصّـورة الـتي يحملهـا العقـل عـن الوجود إيمانا بالغيب أو نكرانا له تشكّل حركته في التّفكير ، وتحدّد خصائصه فيـه ، فذلك التّصوّر هو أهمّ المعطيات المعرفيّة الأوّليّة للعقل ، وهل طرق التّفكير إلاّ إفراز على نحو من الأنحـاء لمعطيـات المعرفـة الأوّليّـة الـتي تعمـر العقـل ؟ والإيمـان بـا لله في وجوده وفي صفاته يؤثّر في العقل من جهة حركته المعرفيّة تأثيرا إيجابيّا ترشد به تلـك الحركة في إصابة الحقيقـة ، وفي توفيـق الحيـاة إلى الخـير والصّـلاح . ولعـلّ مـن أهـمّ مظاهر ذلك التّأثير الإيجابي ما يتمثّل في الخصائص التّالية :

أوّلا ـ سعة النّظر : ليس من المبالغة القول إنّ مصـير العقـل في سـعيه إلى اكتشاف الحقيقة محكوم في الإصابة والخطإ إلى حدّ كبير بمقدار المعطيات التي يتّخذهـا مجالا للتّأمّل والنّظـر ، فكلّمـا كـانت تلـك المعطيـات أوسـع كـانت إصابـة الحقيقـة أضمن ، والعكس صحيـح ؛ وذلـك لأنّ التّفكـير الـذي هـو حركـة العقـل في مـادّة المعرفة إنّما هو تجميع لتلك المادّة ومقارنة بينها لاستكشاف الحقيقة من خلالها ، فإذا ما تخلّفت بعض عناصر تلك المادّة عن أن تكون مناطا للتّجميع والمقارنة تخلّف معهـا جزء من الحقيقة ، فلا يكتشفها العقل ، وتكـون أحكامـه إذن ناقصـة ، وقـد تكـون خاطئة بسبب نقص المعطيات الدّالّة على الحقّ .

والإيمان با لله تعالى من شانه أن يوسّـع أمـام العقـل مجـال النّظـر المعـرفي إلى أكبر مدى ممكن ، فتنفسح له مادّة العلم ومعطياته بأكثر ما يمكن أيضـا ؛ ذلـك لأنّ الإيمان با لله يجعل نظر العقل ينبسط على مدى عالمين اثنـين : عـالم مشـهود هـو عـالم الموجودات الكونيّة ، وعالم غيبي هو وجود ما وراء المادّة . وإذا ما انبسط نظر العقل على هذا المدى الفسيح فإنّه حينئذ سيتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو غـير محسـوس ليتّخذ منه مجالا في تقدير الحقيقة .

المعنى يفيد مفهوما منهجيّا لا مفهـوم المحتوى مـن الأفكـار كمـا هـو رائـج اليـوم ، وهـذا المفهـوم المنهجي هو الذي نعنيه في بحثنا هذا .

وإذا ما اقتصرت حركة الفكر على الجولان فيما هو محسوس فقط من الموجودات فإنّها حينئذ تسقط معطيات كثيرة من معطيات التّكوين الوجودي عامّة ، بل تسقط معطيات كثيرة من معطيات التّكوين في نطاق عالم المادّة نفسه ، فهل في هذا العالم ينخرط كلّ ما هو موجود بالفعل في نطلق المعلوم بالحسّ ؟ أليس فيه موجودات وتفاعلات واقعيّة ولكنّ الحسّ الإنساني لا يدركها ؟ إنّ الجراثيم الضّئيلة ، والذّرّة ومكوّناتها لم تكن إلى عهد قريب معلومة للإنسان حتى يتّخذ منها عناصر للنّظر المعرفي ، وما يزال كثير من أمثالها في مجال المادّة محجوبا عن علم الإنسان ، حتى إنّ الكثير من العلماء أصبحوا لا يميّزون حدودا بين عالم المادّة وعالم ما وراء المادّة من الغيبيّات [1]، فهل الاقتصار على عالم المادّة المحسوسة مجالا للعقل في حركة المعرفة كاف ليوصّله إلى تقرير الحقيقة ؟

لعلّ أبرز جواب على ذلك هو ما آلت إليه المادّيّة الملحدة حينما أدرجت الإنسان كمادّة للنّظر المعرفي ضمن المادّة الكونيّة المحسوسة ، وطبّقت عليه قوانينها في البحث ، فقد آلت تلك المادّية إلى أفكار وتصوّرات عن الإنسان لا تمتّ إلى واقعه الحقيقي بصلة ، ذلك الواقع الذي تمتدّ فيه أبعاد من حقيقة الإنسان غير مادّيّة ولا محسوسة ، وقد كانت تلك الأفكار والتّصوّرات المادّيّة عن الإنسان سببا أفزع الكثير من المفكّرين ، فهبّوا يعارضونها بقوّة ويقولون : " إنّ اعتبار الإنسان مجرّد وحدة فيزيائيّة كيمياوية ، وجزء من مادّة حيّة قلّ أن تتميّز عن الحيوانات ، كلّ هذا يؤدّي إلى موت الإنسان الخلقي ، وخنق كلّ روحانياته وكلّ أمل فيه ، ويؤدّي إلى ذلك الشّعور الرّهيب بالبطلان الكامل " [2].

---

(1) راجع : يحي هاشم ـ العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم : 447 .

(2) لوكونت دي نوي (Leconte Du Nouy) ـ مصير الإنسان : 16 ـ 17 ، وممّن ساير هذه الوجهة من المفكّرين : ألكسيس كاريل (Alexis Carrel) في كتابه ـ الإنسان ذلك المجهول .

إنّ إفساح النّظر العقلي ليشمل ما هو محسوس وما هو غير محسوس ، هو إذن أدعى إلى الكشف عن الحقيقة ، وذلك باعتباره توفيرا لأكثر ما يمكن من معطياتها ، والإيمان با لله يفتح للفكر هذا المجال الذي يشمل المحسوس وغير المحسوس معطياتٍ في البحث عن الحقيقة ، فالإيمان با لله يفسح مادّة النّظر العقلي في نطاق العالم المحسوس نفسه بما لا ينفسح للنّظّار من الملحدين ؛ وذلك لأنّ الإيمان بوحدانية ا لله تعالى كما شرحناه سابقا يوجّه النّظر إلى كلّ ما في الكون من مادّة ومن ظواهر وأحداث باعتبارها شواهد على الوحدانيّة ، فإذا المؤمن حريص على أن يتقصّى آيات الوحدانيّة الإلهية في كلّ شيء ، مهما بدا في الظّاهر عظيما أو حقيرا ، وإذا هو يتوفّر بذلك على أكبر قدر من معطيات المادّة يتكشّف من خلالها بالتّحليل والمقارنة حقائق الكون .

ولنا أن نتبيّن ذلك جليّا في الفكر الإسلامي كيف أنّه بتعاليم القرآن الكريم الموجّهة إلى النّظر في آفاق الكون وفي طوايا الأنفس باعتبارها آيات على وجود ا لله وصفاته ، كيف انّه اندفع إلى تلك الآيات والطّوايا يتقصّاها بأكبر قدر ممكن ، ويتّخذ منها معرضا فسيحا للبحث ، فيصل إلى علوم ومعارف في الكون وفي الإنسان كانت المنطلق للحضارة الحديثة . وقد أصبح هذا الشّمول في مادّة المعرفة فقها منهجيّا للفكر الإسلامي ، وهو ما ظهر جليّا في تصنيف طاش كبري زادة للعلوم حينما بيّن أنّ المسلمين بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة : الوجود العيني في الواقع ، والوجود الصّوري في الذّهن ، والوجود اللفظي في العبارة ، والوجود الخطّي في الكتابة ، ثمّ جعل ذلك أساسا في إحصائه للعلوم التي أنهاها إلى أكثر من ثلاثمائة علم [1].

وبخاصّيّة الشّمول هذه انتهى التّحضّر الإسلامي إلى إبداعات معرفيّة مشهودة ، جمعت بين الإبداع في العلوم الطّبيعيّة وبين الإبداع في العلوم الإنسانية

---

(1) راجع : طاش كبري زادة ـ مفتاح السّعادة : 1 /71 .

والرّوحيّة . وليس استيعاب التّراث العلمي والفلسفي القديم ونقله إلى النّاس إلاّ مأثرة إسلاميّة متأتّية بشمول النّظر في الفكر الإسلامي . وفي تاريخ قديم كانت الحضارة في اليونان والشّرق الأقصى تكاد تقصر مجال النّظر في عالم المعقولات والرّوحانيّات ، فإذا عطاؤها في عالم الكون المحسوس عطاء جدّ فقير . وكذلك فإنّ الحضارة الغربيّة الرّاهنة تبعد من مجال النّظر البعد الغيبي والرّوحي ؛ ولذلك فإنّ عطاءها الأخلاقي جاء عطاء فقيرا . أمّا القرآن الكريم فإنّه جاء يقول للنّاس : ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾ (يونس / 101) ، فالمؤمن بالله يدفعه إيمانه إلى النّظر في كلّ ما في السّماوات والأرض يتّخذ منها مجالا فسيحا للبحث عن الحقيقة ، فالسّعة في النّظر بما يضمن تحرّي الحقائق إنّما هو إحدى ثمار الإيمان بالله تعالى .

ثانيا - تحرّر الفكر : قد تتسلّط على الفكر أسباب تكبّل انطلاقه في البحث عن الحقيقة ، وتعوقه عن التّعامل الموضوعي مع مادّة المعرفة ، فإذا هو يتوجّه بتلك الأسباب إلى وجهة مرسومة سلفا ، ويصل بالتّالي إلى أفكار وآراء موضوعة مسبقا في غير صلة بالحقيقة الموضوعيّة . وقد تكون تلك الأسباب داخليّة من ذات الإنسان مثل الهوى والشّهوات التي ترسم نتيجة معيّنة ، وتسوق العقل في طريق يؤدّي إليها ، صارفة إيّاه عن مقتضيات الحقّ في ذاته ، وقد تكون أسبابا خارجيّة مثل العادات والتّقاليد الاجتماعيّة المستحكمة ، أو المتسلّطين من الطّغاة والكهّان . وكلّ هذه الأسباب تضع للعقل نتائج مسبقة ، وتوجّهه إليها مقيّدة حركته الحرّة في التّفكير ، تلك التي قد توصّله إلى نتائج أخرى مخالفة لتلك النّتائج المرسومة .

والإيمان باللّه تعالى وتوحيده حقّ التّوحيد ، من شأنه أن يحرّر العقل في حركته الفكريّة من كلّ تلك الأسباب التي ترسم له النّتائج المسبقة لتجعله حرّا يتعامل مع المعطيات الموضوعيّة ، ويصل من خلالها إلى النّتيجة التي تقتضيها تلك المعطيات في ذاتها دون توجيه من جهة خارجة عنها .

فالإيمان با لله يحرّر الفكر من الهوى والشّهوة ؛ وذلك لأنّ التّوحيد الخالص يقتضي الانصياع لأوامر ا لله وحده مخالفةً لما يدعو إليه التّشهّي من تحقيقٍ للذّة ماديّة ، أو كسب لمال ، أو نصرة لقريب ، فإنّ هذه كلّها تميل بالإنسان عن مقتضيات الحقّ ، وتدفعه إلى موارد الضّلال ، ولكنّ الاعتقاد بوحدانيّة ا لله تصدّها عن ميلها ، وتردّها إلى طريق رشيد ؛ إذ يرجع الائتمار والانتهاء إلى أوامر ا لله لا إلى دواعي ميلها ، فلا يكون لها إذن سلطان يوجّه الفكر إلى ما تريد أن تميل .

وفي القرآن الكريم تقريرات كثيرة لهذه الحقيقة ، منها ما جاء في سورة الواقعة من تصوير لحال الكفّار المترَفين الذين وجّههم ترفهم لما فيه من سيطرة لأهوائهم وشهواتهم إلى التّكذيب بحقيقة البعث ، إذ هو معارض لما تقتضيه تلك الأهواء والشّهوات من إشباعات مفرطة تزيّن لأصحابها التّملّص من كلّ تبعة ، فتحجب عن عقولهم حقيقة تبعة الحساب الأخروي ، وفي ذلك يقول تعالى : ﴿ إنّهم كَانُوا قَبْلَ ذلك مُتْرَفِين وكَانُوا يُصِرُّون على الحِنْثِ العَظِيم وكَانُوا يَقُولُون أَئِذا مِتْنَا وكُنَّا تُرابًا وعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُون أَوَآبَاؤُنا الأَوَّلُون ﴾ (الواقعة / 45 ـ 48) ، ولو كان هؤلاء مؤمنين با لله لتحرّرت عقولهم من توجيهات أهوائهم ، وتعاملت مع معطيات الواقع من مظاهر الكون لتتبيّن منها أنّ البعث أمر ممكن بشهادة تلك الظّواهر التي يتبدّى فيها الخلق من لا شيء ، وهو الدّليل القاطع على جواز إعادة الإحياء بالبعث ، إذ هو أهون من الخلق الأوّل كما قال تعالى : ﴿ وهُو الّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ (الروم / 27) .

وقد جاء التّعقيب القرآني على حال هؤلاء المترفين الذين صرفهم الهوى عن الحقّ بالتّوجيه إلى فكاك عقولهم الغافلة بسبب الهوى ، وترويضها على العودة إلى أصل فطرتها الحرّة لتتّجه حينئذ إلى مشاهد الواقع تتّخذ منها منطلقا في الوصول إلى حقيقة البعث التي أخطأتها بسطوة الهوى ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلا تُصَدِّقُون أَفَرَأَيْتُم ما تُمْنُون أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونه أَمْ نَحْن الخَالِقُون ... وَلَقَدْ عَلِمْتُم

النَّشْأَةَ الأُولى فَلَوْلاَ تَذَكَّرُون ﴾ (الواقعة / 57 ـــ 62)[1]. وقد صوّر الإمام محمد عبدة خير تصويرحال من سيطر الهوى على نفسه من دون ا لله كيف صرفه ذلك عن الحقّ إذ يقول : " فإذا هـمّ من أنفسهم هامّ بالإصغاء [إلى صوت الحقيقة] دافعوه بما أوتوا من الاختيار في النّظر ، وانصرفوا عنه ، وجعلوا أصابعهم في آذانهم حذرَ أن يخالط الدّليل أذهانهم ، فيلزمهم العقيدة ، وتتبعها الشّريعة ، فيُحرَموا لذّةَ ما ذاقوا ، وما يحبّون أن يتذوّقوا ، وهو مرض في النفس والقلوب " [2]، فهو إذن الهوى الذي ينسج حجابا يحجب الفطرة الإيمانيّة فتغيب عن الوعي .

ويحرّر الإيمان با لله أيضا من موروث الخرافات والأساطير التي توجّه العقل إلى تفسيرات وتعليلات لا تمتّ بصلة إلى المعطيات الواقعيّة فيقع نتيجة لذلك في الخطإ ، وذلك هو شأن آل فرعون الذين فسّروا ما أصابهم من السّيّئات بخرافة التّطيّر فنسبوها إلى شؤم موسى ومن معه عليهم ، ولو كانوا مؤمنين با لله لنسبوا ذلك إلى أسبابه الحقيقيّة التي تخضع لسنن ا لله في الكون ، تلك السّنن التي من بينها العلاقة اللاّزمة بين أفعال الإنسان وتصرّفاته وبين ما يصيبه من سيّئات او حسنات ، وذلك المعنى هو الذي صوّره قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُون فَإذا جاءَتْهُم الحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإن تُصِبْهُم سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسى وَمَن مَعَهُ أَلاَ إِنَّمَا طَائِرُهم عِندَ ا للهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُون ﴾ (الأعراف / 130 ـ 131) ، فهؤلاء " لم يعلموا أنّ سبب المصائب هو كفرهم وإعراضهم ... وهذا من العماية في الضّلالة ، فيبقون منصرفين عن معرفة الأسباب الحقيقيّة ، ولذلك كان التّطيّر من شعار أهل الشّرك ؛ لأنّه مبنيّ على نسبة المسبّبات إلى غير أسبابها " [3].

---

(1) راجع : ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 27 / 312 .

(2) محمد عبده ـ رسالة التوحيد : 104 .

(3) ابن عاشور ـ التحرير والتّنوير : 9 / 66 .

كما يحرّر الإيمان با لله من توجيهات الكهنة والطّغاة الذين يوجّهون العقول لترى ما يرون هم بحسب رغائبهم ، صرفا لها عن دلالة المعطيات الواقعيّة التي تؤدّي إلى الحقيقة ؛ وذلك لأنّ التّوحيد يقتضي التّسليم لله وحده دون غيره من الوسائط التي تحرّف عنه بالتّرغيب والتّرهيب ، والتّسليم لله وحده يدفع إلى النّظر في ملكوته للتّعامل الموضوعي مع ما يجري عليه من سنن وقوانين ثابتة ترشد إلى العلم الحقّ لا إلى الضّلال الذي يوجّه إليه الكهّان والطّغاة .

وقد ضرب القرآن الكريم أمثلة عديدة في تقرير هذا المعنى . ومن بين هذه الأمثلة ما جاء في قصّة فرعون حينما همّ بقتل موسى وجمع النّاس ليقنعهم بعزمه إقناعا تسلّطيّا يصرفهم فيه عن تلك المعطيات التي أدلى بها في الجمع رجل مؤمن يعارض ما عزم عليه فرعون ، فحينما قال ذلك الرّجل موجّها العقول إلى المعطيات الواقعيّة الموصّلة إلى الحقّ في القضيّة المطروحة : ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً يَقُولُ رَبِّيَ ا للهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالبَيِّنَاتِ مِن رَبِّكُم وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُه وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ ا للهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ يَاقَوْمِ لَكُمُ المُلْكُ اليَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنْ بَأْسِ ا للهِ إِن جَاءَنَا ﴾ (غافر / 27 ـ 28) ، حينذاك قال فرعون : ﴿ مَا أُرِيكُم إِلاَّ مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشَاد ﴾ (غافر / 28) . وقد كان هذا الحجر الفرعوني على عقول قومه أن يتعاملوا مع معطيات الرّجل المؤمن سببا في ضلال أولئك القوم وهلاكهم ، وذلك لصدودهم عن الحقّ ، وأمّا الرّجل المؤمن فقد كان إيمانه يوجّه عقله إلى أن يتعامل مع معطيات القضيّة بحرّية ﴿ فَوَقَاهُ ا للهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْن سُوءُ العَذَابِ ﴾ (غافر / 45) .

وقد يقال في التّعقيب على ما قرّرنا من أنّ الإيمان با لله يحرّر العقل في البحث عن الحقيقة من أن يُوَجّه إلى الآراء والأفكار المسبقة ، قد يُقال : إنّ الإيمان با لله نفسه يُعدّ ضربا من توجيه العقل إلى الآراء المسبقة هي تلك التي يحدّدها ا لله تعالى بالوحي أمرا ونهيا ، فقد اقتضى الإيمان إذا ضربا من التّقييد لحرّية العقل في التّفكير . والجواب على هذا أنّ الإيمان با لله تعالى يوجّه العقل إلى النّظر الحرّ من كلّ

قيد للتأمل في كشف الحقيقة من المعطيات الموضوعيّة ، ولا أدلّ على ذلك من أنّه يدعو إلى أن يكون موضوع الإيمان نفسه مطروحا للتأمّل العقلي الحرّ تدبّرا في آيات الكون ومظاهره الواقعيّة ، وأنّه لا يعتبر الوصول إلى حقيقة وجود ا لله تعالى وصفاته موفّقا على الوجه الكامل إلاّ إذا تمّ بالنّظر العقلي الحرّالذي يثمر الإيمان عن اقتناع دون تقليد واتّباع ، فالدّعوة الإسلاميّة إنّما جاءت تعرض على النّاس حقيقة الإيمان ، وجاءت في نفس الوقت تدعوهم إلى أن يتحمّلوها بالنّظر الحرّ لا بالتّسليم من وراء العقل كما هو شأن الإيمان عند النّصارى [1]، حتّى صار ذلك النّظر الحرّ واجبا يتوقّف عليه واجب الإيمان ، وهو ما قرّره المحقّقون من علماء العقيدة كما ذكره إمام الحرمين في قوله : " ذهب المحقّقون إلى أنّ [أوّل] واجب عليه [أي المكلّف] النّظر والاستدلال المؤدّيان إلى معرفة الصّانع " [2]، وناهيك بهذا المسلك تحريرا للعقل في نطاق الإيمان با لله تعالى ؛ إذ لمّا كان النّظر الحرّ هو المدخل المطلوب في ذلك الإيمان ، فإنّ كلّ ما يرد بعد ذلك من حقائق يأتي بها الوحي ويقبلها العقل تكون فرعا لهذه الحقيقة الأولى ، على معنى أنّ تحمّلها يكون بالنّظر الحرّ الذي به كان تحمّل سببها الأوّل [3].

ويمكن القول إنّ الثّمار الحضاريّة للمسلمين من العلوم والمنجزات المادّيّة والفنّيّة إنّما هي ثمار لحرّيّة العقل التي تأتّت من الإيمان با لله الواحد ، وأنّه حينما تغبّش الإيمان بالوحدانيّة في أبعادها الشّاملة بتسلّط الهوى والطّغاة وكهّان الصّوفيّة الغالية ضاق مجال التّحرّر العقلي فانحسرت مكتشفات الحقيقة ، وتوسّعت الأوهام والضّلالات .

---

(1) راجع في ذلك : الشّاطبي ـ الاعتصام : 1 / 159 .

(2) الجويني ـ الشّامل : 120 ، وراجع هذه المسألة ومختلف الآراء فيها بتفصيل في : الإيجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 1 / 123 .

(3) راجع في حرّيّة الرّأي وعلاقتها بالإيمان عامّة : عبد المجيد النجار ـ دور حرّيّة الرّأي في الوحدة الفكريّة بين المسلمين ، محمد يوسف مصطفى ـ حرّيّة الرّأي في الإسلام .

وأمّا ما يرد على الذّهن من أنّ أهل الحضارة الحديثة تحرّرت عقولهم حتّى اكتشفوا الحقائق التي بنوا عليها حضارتهم وهم ليسوا مؤمنين با لله على الحقيقة ، فجوابه أنّ أولئك إنّما تحرّرت عقولهم في نطاق معيّن من التّفكير ، وهو التّفكير في المادّة ، فوصلوا فيها إلى الحقائق ، ولكنّها ظلّت مكبّلة في مجال القيم والأخلاق بالأهواء والشّهوات ومنازع التّعالي والتّكبّر على شعوب الأرض ، فضلّوا فيها الضّلال المبين الذي يُرَى اليوم في الانحلال الخلقي والجفاف الرّوحي ، وهو المنذر بالدّمار لما هو قائم من حضارة المادّة كما ذكرناه آنفا ، فليست تلك العقول إذن بمتحرّرة حقّ التّحرّر ، وإنّما هو تحرّر منقوص ، فأفضى بالعقل إلى الحقيقة في المجال المادّي ، في حين أبعدها عنها في المجالات الأخلاقيّة والرّوحيّة .

ثالثا - وحدة المعرفة : من مقتضيات الإيمان با لله تعالى أن يُرَى الكون وما يجري فيه من أحداث محكوما بقانون موحّد ، هو قانون ا لله تعالى وسنّته في تدبير الكون . ومن مقتضياته أيضا أن يُرَى الإنسان موحّدا في وسائل انفتاحه على هذا الكون ليدرك حقيقته ، فا لله هو الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم ، ورتّب وسائله في الإدراك لتفضي متظاهرة إلى نفس الحقيقة .

وإذا رُئي الكون موحّدا في قانون سيره وانقلابه ، فإنّ هذا سيورّث معنى من الوحدة في تفسير الأحداث تُردّ به الكثرة من الظّواهر المتنوّعة إلى السّبب الموحّد ، ويتّخذ من ذلك مبدأ للفهم تفسّر به الأحداث لتعرف حقيقتها . أمّا لو رُئي الكون وأحداثه شتاتا ينتمي كلّ قسم منه إلى مدبّر ، فإنّ ذلك يجعل العقل يتيه في معرفة الأسباب الحقيقيّة التي تحكمه ، ويسقط حينئذ في الخرافات والأساطير يفسّر بها أحداث الكون ، وقد كان ذلك حال فرعون وآله حينما لم يؤمنوا با لله ، ولم يدركوا تبعا لذلك ناموسه في الكون من أنّ الأقوام على اختلافها في الأزمان إنّما يصيبها من الضّنك والبؤس بحسب ما تفعل من السّوء ، وأنّ ذلك سنّة ماضية على اختلاف مظاهرها ، ففسّروا حينئذ ما أصابهم من القحط والسّوء بما توهّموا من

الشّؤم الذي جلبه موسى تطيّرا به وبدعوته إلى الحقّ ، فأوقعهم شركهم في ضلال عقولهم عند تفسير الأحداث .

وكذلك إذا رُئيت منافذ الإدراك من وحي وعقل وحسّ مُوحَّدة بتدبيرها من قِبل الله الواحد ، فإنّها حينئذ ستكون متساندة في البحث عن الحقيقة يقوم كلّ منها بدور مكمّل للدّور الذي يقوم به الآخر ، وذلك في غير ما تعارض يُلغَى فيه أيّ منها طريقا للمعرفة ، بل هو التّكامل الذي يقوم فيه كلٌّ بدور يتكشّف به جزء من الحقيقة ، حتّى إذا ما تمّت الأدوار تكشّفت الحقيقة كاملة على نحو ما وصف الماتريدي في قوله : " إنّ محاسن الأشياء ومساويها ، وما قبُح من الأفعال وما حسُن منها ، فإنّما نهاية العلم [بها يكون] بعد وقوع الحواسّ عليها ، وورود الأخبار [بالوحي] فيها ، إذا أُريد تقرير كلّ جهة من ذلك في العقول ، والكشف عن وجوه مالاسبيل إلى ذلك إلاّ بالتّأمّل والنّظر فيها " [1]، فوحدانيّة الله تعالى حينما تعمر النّفوس تصير بها المنافذ إلى معرفة الحقيقة في ذات المؤمن بها موحّدة متكاملة ، وتصير بالتّالي المعارف الحاصلة بها متآلفة منسجمة ، ويؤول الأمر إلى أن يكون " علم الإنسان موحّد المصادر ، فالحسّ والعقل فيما هو مشهود ، والبصيرة والوحي فيما هو مغيب ، تتّحد كلّها وتتناصر في رحاب الإيمان ، لا يستبدّ الإنسان بعقله عن وحي يعلّمه مغيّبات الأشياء ، ولا يستغني بالوحي عن معالجة الكون الظّاهر بنظره وتأمّله ، بل العلم بعضه من بعض ، يدعو الوحي لإعمال العقل ، ويؤيّد العقل مقرّرات الدّين الموحاة " [2]، ولعلّ هذا المعنى هو الذي يشير إليه قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفُؤَادَ كُلُّ أولئكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾

---

(1) الماتريدي ـ كتاب التّوحيد : 10 ; وراجع أيضا في التّكامل بين وسائل المعرفة ومنافذها متأتّيا بتوحيد الله تعالى : القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 12 / 57 ، وعبد المجيد النجار ـ العقل والسّلوك في البنية الإسلامية : 141 .

(2) حسن الترابي ـ الإيمان ، أثره في حياة الإنسان : 288 .

(الإسراء / 36) ، فالعلم الذي يأتي به الوحي يصدّقه الحسّ والعقل ، فتتمّ بذلك وحدة المعرفة .

وعلى هذا النّحو من وحدة المعرفة بُنيت العلوم الإسلاميّة كلّها ، فبدت على سَعتها وثرائها وتنوّعها وحدة متآلفة يظاهر بعضها بعضا ، ويفضي بعضها إلى بعض ، ما كان منها ناشئا بالخصوصيّة الإسلاميّة ، وما كان مُقتبسا من التّراث الإنساني ، ويستوي في ذلك ما كانت طبيعته سمعيّة وما كان حسّيا أو عقليّا ، وما تمّ ذلك إلاّ بتكوّن الذّهنيّة الإسلاميّة على مبدإ التّوحيد المعرفي المتأتّي من التّوحيد الإيماني الذي سلك قدرات الإنسان المعرفيّة في خطّ واحد ، وهو ما جعلها تتّجه إلى الله الواحد في كلّ ما تروم من الحقيقة [1] .

والعقل المشرك لا تتأتّى له هذه الوحدة المعرفيّة ؛ وذلك لأنّه إمّا أن يوزّع الأسباب بين الشّركاء ، فلا ينضبط له قانون في البحث عن الحقائق ، فإذا هو ينسب وقائع كونيّة إلى مصدر من معبوداته ، وينسب وقائع أخرى إلى مصادر أخرى ، وتضيع الحقيقة بين هذا وذاك ، وتلك هي حال من تعدّدت آلهتهم ، فسقطوا في الأوهام والأساطير ، أو هو يقتصر على قانون المادّة ناسبا كلّ فعل إلى المادّة نفسها ، وعاجزا بالتّالي عن تفسير أيّ حدث لا يرى له سببا ظاهرا في قوانين المادّة ، وتلك هي حال الملحدين الذين عجزوا بسبب ذلك عن إدراك حقيقة الإنسان في أبعادها الرّوحية التي لاتضبطها قوانين الحسّ والعقل ، فسقطوا في التّشريع له بما يناقض حقيقته في أبعادها المتكاملة ، فكان بذلك البوار الذي أسفرت عنه مآلات الأنظمة الشّيوعيّة كما هو ظاهر اليوم .

---

(1) راجع أمثلة تطبيقيّة لوحدة المعرفة الإسلاميّة في : ابن خلدون ـ المقدّمة : 401 ، 457 ، 473 ، وطاش كبري زادة ـ مفتاح السّعادة : 2 / 5 ، 598 ، وابن حزم ـ رسالة مراتب العلوم : 68 ، 70 ، 90 . وراجع أيضا في نفس الموضوع : محمد الفاضل بن عاشور ـ الثّقافة الإسلاميّة ، وسالم يفوت ـ تصنيف العلوم عند ابن حزم ، وعبد المجيد النجار ـ مباحث في منهجيّة الفكر الإسلامي ـ 37 وما بعدها .

وحينما تكدّرت وحدانيّة الحكم في التّصوّر الإيماني عند بعض المسلمين ، فأصبح لهم مصدر من الوحي ومصدر من الوضع في تبيّن حقيقة النّظم التي تحكم الحياة ، فإنّهم تناقضت معارفهم في هذا الشّأن ، وتناسخ بعضها مع بعض ، وانعكس ذلك سلبا على حياتهم التي سادها التّذبذب والاضطراب ، فظلّوا بسبب ذلك يراوحون مكانهم في مضمار الفعل الحضاري كما هو مشاهد اليوم للعيان [1].

ج ـ تزكية العمل : إنّ العمل السّلوكي هو ثمرة للتّصوّر النّظري ؛ ولذلك فهو يتأثّر به صحّة وفسادا ، وانحرافا وسدادا ، والإيمان با لله تعالى يؤثّر في سلوك الإنسان تأثيرا بالغا ، سواء من حيث السّداد الخلقي ، أو من حيث السّداد النّفعي العامّ .

أمّا من حيث السّداد الخلقي ، فإنّ الإيمان با لله تعالى يورّث في النّفس استشعارا للرّقابة الدّائمة ، التي تحصي على الإنسان كلّ حركة من حركاته ، وكلّ خاطرة من خواطره ، إذ ا لله تعالى يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصّدور . وهذه الرّقابة الإلهية التي يستشعرها المؤمن إذا ما اقترنت بالإيمان بما يترتّب عليها من قِبل ا لله تعالى من ثواب وعقاب على كلّ الأعمال ، أصبحت مرشدا لتلك الأعمال ، توجّهها لما فيه الثّواب وهي الخيرات منها ، وتجنّبها ما فيه العقاب وهي الشّرور والآثام ، المنغّصة للحياة الدّنيا قبل أن تنغّص الحياة الآخرة .

وأمّا من حيث السّداد النّفعي العامّ ، فإنّ الإيمان با لله من شأنه أن يوجّه الأعمال كلّها وجهة موحّدة ، هي وجهة الطّاعة لله ، فيكون كلّ عمل صغيرا أو كبيرا ، مادّيّا أو روحيّا ، مسلوكا في سلك الطّاعة للّه ، إذ هو الواحد في التّعبّد ، وحينئذ فإنّ أعمال الإنسان ستكون موحّدة لا ينتابها التّشويش والتّقسيم بصدور بعضها عن ولاء لجهة مّا ، وصدور بعض آخر عن ولاء لجهة أخرى ، وذلك على

---

(1) راجع في تزكية الفكر بأثر من الإيمان في : محمد قطب ـ منهج التربية الإسلامية : 1 / 75 وما بعدها .

نحو ما نراه عند المشركين حينما يتوجّهون بشطر كبير من جهودهم العمليّة لإرضاء معبوداتهم من دون الله ، فتكون في حقّ منافعهم الحقيقيّة هدرا مهدورا . أمّا المؤمن فإنّه لا يتّجه بأعماله كلّها إلاّ إلى معبوده الواحد ، يبغي منها نفعا في دنياه ونفعا في أخراه ، فيتضاعف إحسانها وإتقانها ، وتنمو فعاليتها وجدواها .

وليس واقع المسلمين اليوم بحجّة في نقض ما قلناه ؛ وذلك لأنّ أعمالهم لا تصدر عن إيمان بالله على وجهه المطلوب ، ولكنّ أعمال المسلمين في عصور إيمانهم الحقيقي هي الحجّة على أثر الإيمان في تزكية العمل ، وذلك حينما اتّجهوا بإيمانهم الحقّ يصنعون الأعمال في كلّ مجال من مجالات الحضارة ، وغايتهم الله تعالى في كلّ ما يصنعون ، فإذا أعمالهم تلك تبلغ من الرّشد والفعاليّة ما تجاوز نفعه خاصّة دائرتهم إلى محيط البشريّة كلّها ، وشارة التّوحيد ماثلة في كلّ عمل منها ، سواء أكان علما نظريّا ، أو أدبا وفنّا ، أوإنجازا صناعيّا ، أو فنّا معماريّا [1].

وليس ما نراه اليوم من نافع الأعمال في الحضارة المعاصرة بحجّة على أنّ الشّرك أو الإلحاد يكون منهما أيضا ترشيد وتزكية للأعمال ؛ لأنّ ما نراه من العمل النّافع في هذه الحضارة إن هو إلاّ عمل محدود بما هو مادّي ، وإلاّ فإنّ كثيرا ممّا يصدرعن أهل هذه الحضارة من أعمال في التّعامل مع الشّعوب ومع البيئة الكونيّة لَيبلغُ من الضّرّ مبلغا عظيما ، أليست الحركة الاستعماريّة وما رافقها من ظلم وطغيان هي التي قام عليها التّمدّن الغربي ؟ وأليس تجميع التّرسانة الرّهيبة من السّلاح النّووي ، والتّلويث المفزع للبيئة الكونيّة هي من أعمال أهل هذه الحضارة ؟ إنّ التّزكية الحقيقيّة للأعمال هي التي تكون بها تلك الأعمال مفضية إلى الخير الشّامل للبشريّة ، وناشرة للطّمأنينة والأمن والعدل علىالجميع ، وليست بزكيّة تلك الأعمال التي توفّر رخاء مادّيا ينعم به البعض ، وهو قد صُنع بامتصاص

---

(1) راجع في بيان الأثر الإبداعي للتّوحيد في الحضارة الإسلاميّة بكلّ مظاهر إنجازها في : إسماعيل الفاروقي - جوهر الحضارة الإسلاميّة .

دماء الآخرين ، وهدر حقوقهم ، والدّوس على كرامتهم ، وذلك ما هو مقرّر في قوله تعالى مصوّرا الخسران الذي تؤول إليه أعمال من لا يؤمن با لله : ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِين ضَلَّ سَعْيُهُم فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وهُمْ يَحْسَبُون أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا أولئكَ الَّذينَ كَفَرُوا بآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلاَ نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ وَزْنًا ﴾ (الكهف / 103 - 105) ، وعلى عكس ذلك تكون أعمال المؤمنين با لله تعالى زكيّة مثمرة في الدّنيا والآخرة .

إنّ الإيمان با لله حقّ الإيمان يصوغ كيان الفرد صياغة متميّزة ، فيجعله ينمو صعدا في سلّم الخير والإثمار والفعاليّة : زكاة في النّفس وفي الفكر وفي العمل . ولعلّ أبلغ ما يُبرز هذه الحقيقة ما طرأ على شخصيّة الفرد الجاهلي لّما آمن با لله ، فقد صيغت شخصيّته صياغة جديدة زكت بها مواهبه كلّها ، واندفع بقوّة نفس ورشد فكر وحسن عمل يبشّر نظريّا وعمليّا بحضارة إنسانيّة جديدة للعالمين ، وقد كان في جاهليّته قلِق النّفس ، هائم الفكر ، قَعودا عن العمل الصّالح . وبعدماكانت همومه وآماله لا تتجاوز به تحقيق مطالبه اليوميّة لحفظ حياته في حدّها الأدنى ، أصبح بالإيمان الذي عمر قلبه شاهدا على النّاس أجمعين ، يحمل همّ التّحضّر الخيّر لينشره في آفاق الأرض ، وذلك مل يصوّره أبلغ تصوير قوله تعالى : ﴿ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ في الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ (الأنعام / 122) .

2 ـ أثر الإيمان بالله في تزكية الجماعة :

إنّ الإيمان با لله لا يزكّي الإنسان في ذاته الفرديّة فحسب ، بل هو يزكّي فيه أيضا البعد الجماعي ، فيحصل من تزكية ذلك البعد رشدا جماعيّا يشمل الرّوابط والعلاقات الاجتماعيّة بين النّاس ، بحيث تصبح الجماعة المؤمنة والجماعة الإنسانيّة التي تواليها منتظمة على نحو يدعو إلى ترقية الأواصر بينها نحو قيم الأخوّة والتّراحم والعدل ، وترقية الأداء الجمعي ليحقّق التّعمير في الأرض والخلافة فيها . ومظاهر

الزّكاء الجماعي التي يحدثها الإيمان با لله عديدة ، ونورد فيما يلي ما نحسبه أهمّها ، وما هو أصل كلّيّ لكثير من المظاهر الخيّرة التي تندرج تحتها .

أ ـ وحدة الجماعة : إنّ التّحقّق بوحدانيّة ا لله تعالى على الوجه الأكمل ، من شأنه أن يؤلّف بين الجماعة المؤمنة ومن والاها من النّاس ، بحيث تكون على أتمّ انسجام في ترابطها ، وعلى أتمّ اتّحاد في جهودها وغاياتها ؛ ذلك لأنّ الإيمان با لله الواحد إذا كان عقيدة مشتركة فإنّه يلقي في العقل الجمعي للمتحقّقين به أخلاقا عامّة في الفكر والسّلوك تستمدّ من معنى وحدانيّة ا لله ، ولا تلبث أن تصير سيرة للجماعة المؤمنة تجري عليها حياتها كلّها .

ولعلّ من أهمّ المعاني التي تستمدّها الجماعة المؤمنة من وحدانيّة ا لله لتكون لها نسيج وحدة شاملة هي : وحدة الشّعور ، ووحدة الولاء ، ووحدة الغاية ، ووحدة الحكومة . ولو نظرنا في أسباب الفرقة في الجماعات لوجدناها ترجع في أكثرها إلى هذه العناصر . ولّما كان الإيمان با لله يضمن الوحدة فيها ، فإنّ الجماعة المؤمنة تتلافى بذلك أكبر أسباب الفرقة ، وتتوفّر على أكبر أسباب الوحدة كما نبيّنه تاليا.

أوّلا ـ وحدة الشّعور : يقتضي الإيمان با لله الإيمان بأنّ جماعة الإنسان عامّة مخلوقة للإله الواحد ، وهي مخلوقة من نفس واحدة ، فهي واحدة من حيث خالقها ، وواحدة من حيث الأصل الذي خلقت منه ، وذلك ما يقرّره قوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذي خَلَقَكُمْ مِن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُما رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ (النّساء / 1) . ولّما يقع في التّصوّر أنّ أصل النّاس واحد وخالقهم واحد ، فإنّ النّفوس المؤمنة بذلك تستوي على وحدة في الشّعور بالمساواة في الإنسانيّة والأخوّة فيها ، ويلابسها تبعا لذلك التّسليم التّلقائي بمبدإ التّكافئ بين النّاس ، كما يلابسها الشّعور بالتّقارب بينهم ، وتنتفي منها دواعي التّمايزو التّعالي التي يورّثها الإيمان بالاختلاف التّفاضلي في أصل الخالق أو في أصل

الخلقة ، فإذا كلّ يعتزّ بخالقه أوبأصلـه الأوّل ، ويكـون حينئـذ التّدابـر والتّطـاحن ، وذلك ما يبدو على سبيل المثال في الطّبقيّة الـتي بـني عليهـا المجتمـع الهنـدي ، والـتي يُرتّب فيها النّاس أصنافا متفاضلة بسبب تفاضلهم في الخلق ، فما خلقه الإله براهمـا من رأسه يكون هو الأشرف ، وما خلقه ممّا دون ذلك يكون أحطّ حتّى الانتهـاء إلى ما خلق من الرّجلين ، وهم طبقة العبيد [1].

إنّ استشعار وحدة المأتى : خالقا وعنصر خلـق ، مـن شـأنه أن يصنـع مـن وشائج الإخاء ما يؤالف بين النّاس ، وما يفسح من نفـوس بعضهـم لبعـض بـالقبول المتبادل وفاء فطريّا للسّبب المشترك الـذي منـه كـان وجودهـم ، أوليـس الإخـوة لا يتواشجون بالمحبّة والتّآلف ، ولا ينفسح بعضهم لبعض بالقبول إلاّ وفاء منهم لوحـدة مأتاهم وهم الآباء ؟ فكذلك الجماعة المؤمنة بالنّسبة لوحدة نشأتهم من نفس واحدة وبخالق واحد ، فالإيمان به من أشدّ الدّواعي إلى التّوحّـد في المشـاعر وفي الأعمـال ، وذلك ما يشير إليـه قولـه تعـالى : ﴿ يَـاأَيُّهـَا النَّـاسُ إِنَّـا خَلَقْنَـاكُمْ مِن ذَكَـرٍ وَأُنثَـى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (الحجـرات / 13) ، ففـي الآيـة تقريـر لكـون وحدة الأصل ووحدانيّة الخالق مدعاة لأن يكـون يكـون النّـاس في معـرض كـثرتهم وتفرّعهم متآلفين موحَّدين متعاونين .

ثانيا - وحدة الولاء : إنّ الإيمان با لله يقتضي أن تكون الجماعة المؤمنـة موحَّـدة في ولائهـا لجهـة واحـدة ، هـي ا لله تعـالى ، توجّـه إرادتهـا جميعـا لمطالبـه وأحكامه ، وتخضع قيادها جميعا له وحده ، فلا تتوزّعها إذن جهات متعـدّدة تنفـرد كلّ منها بشقّ من النّـاس يوالونهـا دون الجهـات الأخـرى ، ويكـون حينئـذ التّدابـر والصّراع بينها ، ألا ترى أولائك الذين اتّخذوا من دونـه وسـائط إليـه أوشـكوا أن ينزّلوها منزلة الألوهيّة كيف أنّهم يوالي كلّ منهم ما اتّخـذه وسـيطا ، صارفـا وجهـه عن الموالاة المباشرة لله وحده ، فإذا هم يتشاكسون ويتصارعون فتذهـب ريحهـم ،

(1) راجع : علي زيعور ـ الفلسفات الهنديّة : 149 (ط دار الآندلس ، بيروت 1983) .

ومن هؤلاء من هم من أهل الدّيانات والمذاهب ، ومنهم من هم من المنتسبين إلى الإسلام ، ولكنّهم غفلوا عن بعض أبعاد التّوحيد ومقتضياته ، وذلك مثل بعض الفرق التي والت رؤساءها وزعماءها ، ورفعتهم إلى ما يشبه مقام الألوهيّة بطاعتهم فيما هو مخالف لأوامر الله ونواهيه ، فكان بينها بسبب من ذلك التّفرّق في الولاء ، الخصام والفرقة على ما هو معروف في التّاريخ .

ولكنّ النّاس على عهد التّوحيد الحقيقي في صدر الإسلام ، لّما انخلعت طوائفهم الكثيرة من ولاء آلهتهم وأصنامهم وعصبيّاتهم ، وتوجّهوا بالولاء لله الواحد تبدّل تجافيهم الشّديد وتصارعهم المرير إلى وحدة وألفة ، فإذا العداوة أخوّة ، وإذا التشتّت وحدة ، وإذا التّحارب تعاون على البرّ والتّقوى ، وإذا جماعة المسلمين تضمّ في صفّ واحد شتاتا عجيبا من أهل المذاهب والأديان والعصبيّات ، إنّها وحدة الولاء التي وحّدتهم ، فانسلكوا في قبلة واحدة ، هي قبلة الله الواحد ، وذلك ما وصفه قوله تعالى : ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِم ولَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُم إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال / 63) ، فقد " بعث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى قوم أنفتهم شديدة ، وحميّتهم عظيمة ، حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى يدركوا ثأره ، ثمّ إنّهم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرّجل أخاه وأباه وابنه ، واتّفقوا على الطّاعة وصاروا أنصارا وعادوا أعوانا ... فإزالة تلك العداوة الشّديدة وتبديلها بالمحبّة القويّة والخالصة التّامّة هي مما لا يقدر عليها إلاّ الله تعالى "[1]، فهو الذي سلك القلوب المؤمنة به في سلك واحد ، فاتّجهت إليه موحّدة الصّفوف ، ولو توزّعت وجهاتها لانفرط عقد وحدتها ، وآلت إلى الشّتات .

إنّ هذه الوحدة في الولاء حطّمت كلّ المقاييس في التّفاضل بين النّاس مما كان من قبل يرفع ويخفض ، ويبعد ويقرّب ، ويميّز بين النّاس ويفرّق بينهم ، من

---

(1) الرّازي - التفسير الكبير : 15 / 195 .

عرق أو نسب ، ومن جنس أو لون ، ومن طبقة أو حرفة ، حطّمت كلّ تلك المقاييس التي طالما فرّقت بين النّاس ، وجعلتهم أصنافا متدابرين ، وأبقت على مقياس واحد يكون على أساسه التّفاضل هو مقياس التّقوى ، أي مقدار الولاء لله ودرجته ، فعلى أساسه وحده يكون الرّفع والخفض ، ويكون التّقديم والتّأخير ، وهو ما يفيده قوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُم ﴾ (الحجرات / 13) . وليس هذا المقياس القائم على الولاء لله إلاّحافزا على وحدة الجماعة ، إذ يحرص كلّ فرد منها على أن يكون مكرّما فيها بما يُحسن من التّقوى ، وكلّما كان الفرد أكثر إحسانا في الولاء لله كان أكثر تدعيما لوحدة الجماعة .

ثالثا - وحدة الغاية : إنّ الإيمان با لله من شأنه أن يوحّد الغاية بين المؤمنين ، فكلّ مؤمن مهما كان مجال عمله في حياته إنّما هو متوجّه في تفكيره وعمله نحو غاية واحدة هي عبادة ا لله تعالى ، وابتغاء مرضاته بتحقيق الخلافة في الأرض ، وعلى تلك الغاية الموحّدة تلتقي كلّ المساعي من قِبل الأفراد ، فإذا بالجهود التي يبذلونها في التّفكير وفي العمل جهود متجانسة سلكتها الغاية الموحّدة في سياق متوافق . ولو نظرنا في أسباب الفرقة بين الجماعات لألفينا من أهمّها اختلاف الغايات التي يتوجّه إليها النّاس في أفكارهم وأعمالهم ، فربّ فرد أو مجموعة في نطاق المجتمع كانت غاية حياتهم تحقيق الرّفاه المادّي بإشباع الشّهوات المختلفة ، فإذا جهودهم في الفكر والسّلوك تسخّر لتحقيق هذه الغاية بما تقتضيه من جشع وأنانيّة يدفعانها إلى جمع أكثر ما يمكن من أسباب الرّفاه إذ هو الغاية العليا ، وهو ما يؤدّي إلى سلوك مسالك الهضيمة للآخرين ، وذلك بالتّسلّط عليهم والتّحايل على ما في أيديهم ، وهو ما يكون سببا في الصّراع والتّدافع . وربّ جماعة أخرى كانت غايتهم العليا حيازة السّلطة والجاه بحيازة مواقع النّفوذ ، فإذا هم يسخّرون كلّ أعمالهم في تحصيل تلك الغاية بما تقتضيه من ضروب المغالطة والتّحايل حينا ، والتّسلّط والقهر حينا آخر ، وهو ما يفضي أيضا إلى الصّراع والتّدابر ،

وقس على هذا كثيرا من الغايات القصيرة التي تختلف بين الجماعات في المجتمع الواحد أحيانا فتؤدّي إلى الاصطراع والفرقة .

أمّا حينما تكون الغاية العليا هي ابتغاء مرضاة ا لله بتحقيق خلافته في الأرض ، فإنّ كلّ الغايات القريبة التي تفرّق حينما تكون غايات نهائيّة تصبح وسائل لتحقيق الغاية العليا ، فإذا تحقيق الشّهوات يكون في إطار منضبط بما يرضي ا لله في قواعد معيّنة تحكم تصرّفات النّاس ، وتعصمهم من أن يتهافتوا عليها بما يؤدّي إلى التّدافع بينهم ، وإذا مراكز السّلطة والنّفوذ تندرج هي بدورها في سياق تحقيق العبوديّة لله ، فلا تكون مركز جذب وتهافت ، إذأوزارها بهذا الاعتبار تصبح أرجح من مغانمها ، فلا يكون من أجلها صراع .

وربّما قيل فيما قرّرنا من اقتضاء الإيمان با لله تعالى لوحدة الغاية ، واقتضائها بالتّالي لوحدة الجماعة : إنّ تاريخ المسلمين وهم المؤمنون با لله تعالى حافل بالفُرقة بين فِرقهم وطوائفهم ومذاهبهم ، ثمّ إنّ كثيرا من الأمم تبدو على قدر كبير من الوحدة الغائيّة رغم افتقارها إلى الإيمان با لله الذي هو سبب الوحدة الغائيّة كما قرّرنا ، فكيف نشأت تلك الفرقة مع تحقّق الإيمان با لله ، وكيف تحقّقت هذه الوحدة مع فقدان ذلك الإيمان ؟

والحقّ أنّ الافتراق في المجتمع الاسلامي كان له وجود في مختلف فترات التّاريخ ، إلاّ أنّ بعض مظاهر ذلك الافتراق لا تعدّ في حقيقتها عند التّأمّل فيها افتراقا ، وإنّما هو اختلاف في الرّأي تتّجه به الأطراف كلّها نحو تحقيق الغاية الموحّدة ، وذلك مثل الاختلاف في المذاهب الفقهيّة ، والمذاهب العقديّة ، فإنّ المفترقين فيها ما منهم إلاّ مبتغ وجه ا لله من خلال مذهبه ، وقد كان في جهودهم العلميّة التي انتهت إليها مذاهبهم أكبر مظهر للوحدة ؛ إذ ما من عنصر من عناصر علومهم إلاّ وهو محقّق لغاية مرحليّة تفضي إلى الغاية العليا ، ولذلك فإنّ العلوم الإسلاميّة على كثرتها وتنوّعها لا تُرى إلاّ وحدة في المنهج والغاية مهما اختلفت

الفرق التي تصدر عنها ، وهو ما لا نظير له في أيّ ثقافة أخرى ، ودع عنك في نطاق هذه الوحدة العامّة تلك المشاحنات الصّغيرة التي تتخلّلها أحيانا ، فإنّها من طبيعة البشر مهما سمت بينهم الأخوّة ، وهي لم يكن لها ضرر يذكر في سياق الوحدة الثّقافيّة العامّة التي انصهرت فيها الطّوائف الإسلاميّة على اختلافها .

وأمّا بعض مظاهر الافتراق الحقيقي الذي يقع بين المسلمين في بعض الأزمان ، من مثل ما وقع من الحروب والفتن ، ومن التّنابذ الغليظ بين بعض الفرق أحيانا ، فإنّه لو حُلّلت أسبابه ودوافعه عند مقترفيه لأُلفيت راجعة إلى انحراف في الإيمان با لله طال بعض أركانه وأبعاده وخاصّة ركنه الرّكين المتعلّق بالإيمان بالوحدانيّة ، فكانت الفرقة إذن راجعة إلى ذلك الانحراف .

ومن أمثلة ذلك ما كان من عداء بين متطرّفة الشّيعة وغلاة الصّوفيّة وبين الجمهور العامّ من المسلمين ، وما كان من صراع دموي يدور بين طوائف سياسيّة من أجل الحكم ، فإنّ سببه في الأوّل انحراف عقديّ في الإيمان با لله وصفاته ، حيث كثيرا ما يقع أولئك المتطرّفة والغلاة في تصوّرات تناقض وحدانيّة ا لله تعالى من مثل تصوّرات الحلول والاتّحاد وما يشبه تأليه الزّعماء والمشايخ والرّؤساء ، وسببه في الثّاني غفلة عن ا لله من فُظّاظ البدو وجهّالهم في أطراف البلاد الإسلاميّة ، أو سيطرة من الأهواء وشهوة السّلطان وإرادة الثّأر العصبي ، وكلّها تُتّخذ شركاء لله في الائتمار والانتهاء فتفضي إلى تناسيه غايةً عليا ، فتتعارض الغايات الصّغرى من دونه ، فإذا هو الصّراع بين الطّوائف المنتمية إلى الإسلام ، ولكنّه انتماء غير قائم على الإيمان الحقّ با لله تعالى .

وأمّا ما يُرى من وحدة في بعض الأمم غير المؤمنة ، فإنّه في حقيقته توحّد ظاهريّ موقوت مشدود بمصالح مادّيّة مشتركة ، وإلاّ فإنّه ينطوي على تناقضات داخليّة صارخة لا تلبث أن تتفجّر بين الحين والآخر ، فإذا هو صراع شديد مدمّر

كما بدا في الحربين العالميّتين خلال النّصف الأوّل من هذا القرن ، وكما يبدو بين الحين والآخر في تفكّكات قوميّة وحروب أهليّة كثيرة .

إنّ الإيمان با لله يصنع بين معتنقيه رابطة وحدة قويّة تكون هي الأصل في العلاقة بينهم ، وربّما تعرض لهم عوارض من الفرقة سرعان ما يؤوبون منها إلى جوهر وحدتهم بما يتذكّرون من وحدة الغاية . ولكنّ المجتمع غير المؤمن قد يتوحّد بعوارض من المصالح المادّيّة سريعا ما تتصرّم ، فإذا هو الصّراع والتّدابر حالا أصليّة لذلك المجتمع ؛ إذ لا يجد له مُذكّرا من وحدة في غاية دائمة . وقد قال تعالى في هذا المعنى : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ا للهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ ا للهِ عَلَيْكُم إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴾ (آل عمران / 103) ، فليست هذه الوحدة بين المؤمنين إلاّ لتوحّدهم في الوجهة إلى ا لله ، وليست الفرقة التي كانت تسودهم قبل إيمانهم إلاّ لتشتّت الغايات التي كانت لهم من دونه ، وكذلك الأمر بالنّسبة للنّاس في كلّ زمن ، فمهما آمنوا با لله وأحسنوا في إيمانهم توحّدوا بوحدة غايتهم إليه ، ومهما ابتعدوا عن ذلك تفرّقت بهم الغايات فأصبحوا أشتاتا . ولا يخفى أنّ أيّة أمّة حينما تتوحّد غايتها ، فإنّ ذلك يثمر رشدا في عملها ، إذ تكون الجهود متّجهة في وجهة واحدة ، وذلك ما يقوى به الدّفع في اتّجاه الإنجاز للأعمال الصّالحة ، فيكون من ذلك البناء الحضاري . أمّا حينما تتشتّت الغايات ، فإنّ الأعمال تتشتّت هي أيضا ، وربّما أصبحت متعارضة فيحبط بعضها بعضا ، فإذا هو التّوقّف عن الإنجاز أو التّقهقر إلى الوراء ، وفي نهضة المسلمين لّما توحّدت غاياتهم بالإيمان شاهد على الأوّل ، وفي حال العرب في جاهليّتهم شاهد على الثّاني.

ب - تحرّر الجماعة : قد تنشأ في الجماعة قيود تتجاوز في مفعولها تقييد الإرادة الفرديّة في الفكر والحركة والفعل لتصيب الإرادة الجماعيّة في نزوعها إلى تحقيق مقتضيات الاجتماع في التّعاون والسّعي للإنجاز المشترك الذي به تزكو حياة المجتمع . وقد تكون تلك القيود داخليّة المنشأ يصنعها التّاريخ من موروثات

الأسلاف ، أو يصنعها التسلّط والاستبداد ، وقد تكون خارجيّة تُفرض على الجماعة من خارجها مثل الاستعمار بأشكاله المختلفة .

والإيمان با لله حقّ الإيمان كما يحرّر الفرد في الفكر والإرادة ، فإنّه يحرّر الجماعة من كلّ القيود الدّاخليّة والخارجيّة التي تعطّل الإرادة الجمعيّة والطّاقات المشتركة فتعوقها عن الاندفاع في تحقيق الأهداف الجماعيّة التي من أجلها نشأت ؛ وذلك لأنّ الإيمان با لله يقتضي الولاء الجماعي له ، والاحتكام في كلّ شؤون الجماعة إليه ، فلا يكون إذن مجال لارتهان الإرادة الجماعيّة إلاّ لإرادته ، تحرّرا من كلّ القيود المعطّلة المتأتّية من عوامل الدّاخل والخارج .

فالإيمان با لله يحرّر الجماعة من ربقة الموروث من الآباء والأجداد ، ذلك الموروث الذي يترسّب بالتّاريخ شيئا فشيئا ، ثمّ يتّخذ في النّفوس معنى القداسة الذي يمليه الولاء للأسلاف ، فيصبح إذن قيدا جماعيّا يمنع من الانطلاق في تطوير الحياة بما تقتضي المعطيات الجديدة التي تفرزها مُستأنفات الأوضاع . والإيمان با لله يجعل الجماعة متلقّية أصول حياتها من ا لله تعالى وحده ، وهي أصول ينفسح فيها المجال لانتهاج الأساليب النّاجعة في ممارسة الحياة الجماعيّة بما يفضي إلى ترقّيها ، فلا تكون إذن مرتهنة لتقاليد تستمدّ شرعيّتها من الإرث لا من الحقّ والفعاليّة . وقد صوّر القرآن الكريم بتكرار كيف أنّ انصراف الأمم عن ا لله الحقّ يوقعها في قيود الارتهان لموروث الآباء فيضلّها عن سبل الحقّ في العلم والعمل إضلالا جماعيّا ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِن نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُون ﴾ (الزّخرف / 23)

ويحرّر الإيمان با لله من الاستبداد السّياسي الذي يتسلّط فيه فرد أو فئة على مجموع الأمّة في تدبير شؤونها العامّة ، فإذا هي مسلوبة الإرادة في ذلك التّدبير ، لا تقرّر في أمر حياتها العامّة شيئا ، وإنّما هي مقودة بإرادة ذلك الفرد أو تلك الفئة التي كثيرا ما تكون إرادة أهواء ومنافع خاصّة تضيع معها المصالح العامّة .

فالإيمان با لله يقتضي أن يكون أمر الجماعة المؤمنة عائدا إلى ا لله وحده في التّشريع ، وراجعا إليها جميعا في التّنفيذ ، وهي المسؤولة مسؤوليّة جماعيّة على ذلك ، وهو ما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِم وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الشورى / 38) ، فالآية واردة في بيان صفات المؤمنين ، وما يقتضيه إيمانهم ذلك منهم ، ومن بين مقتضيات إيمانهم با لله ان يكون أمرهم في شؤون حياتهم شورى بينهم ، وهذا يعني أنّ الإيمان الحقّ يحرّر أهله من الاستبداد السّياسي سواء كان داخليّا أو خارجيّا . وفي نفس هذا السّياق فإنّ الإيمان القائم على وحدانيّة الحكم كما شرحناها سابقا يجعل القانون السّائد في الجماعة المؤمنة هو قانون الشّريعة الإسلاميّة ، وحينئذ فإنّ الجميع حاكما ومحكوما سيكونون خاضعين لهذا القانون ، ولا يكون مجال إذن لأن يسنّ أيّ حاكم قانونا من عنده يستعمله وسيلة للاستبداد على الجماعة ، وهو من أكبر المنافذ للتّسلّط قديما وحديثا ، وشاهد ذلك في حياتنا الرّاهنة أنّ المسلمين لّما تخلّوا عن حاكميّة الشّريعة في الكثير من شؤون الحياة العامّة ، فإنّ المتسلّطين شرّعوا بالوضع من القوانين ما كان لهم أداة استبداد سياسيّ واجتماعيّ وثقافيّ لم تشهد له الأمّة الإسلاميّة مثيلا من قبل ، ولو كانت الشّريعة هي الحاكمة بمقتضى وحدانيّة الحكم ما كان استبدد على هذا النّحو [1]، وهكذا يكون التّحقّق بوحدانيّة الحكم عاصما من الاستبداد السّياسي والاجتماعي .

ويحرّر الإيمان با لله أيضا من الاستبداد الاقتصادي الذي تحظى فيه الفئة القليلة من النّاس بالثّمرة الاقتصاديّة التي يشترك في إنتاجها المجموع العامّ منهم ؛ ذلك لأنّ الإيمان بوحدانيّة ا لله تعالى تقتضي أن يكون المالك الحقيقيّ لكلّ شيء هو ا لله تعالى وحده ، وأيّما إنسان امتلك مالا من أ يّ نوع كان فإنّما هو في الحقيقة مؤتمن عليه ومستخلف فيه ، فلا يحقّ له أن يتصرّف فيه إلاّ على الوجه الذي يأمر

(1) راجع : توفيق الشّاوي ـ فقه الشّورى والاستشارة : 413 (ط دار الوفاء، مصر 1992)

ا لله به من كسب حلال وإنفاق رشيد وسدّ لحاجات المحتاجين في المجتمع ، فيؤدّي المال إذن مهما يكن المستخلف فيه أفرادا أو فئات وظيفة اجتماعيّة تحقّق العدالة والكفاية ، وينتفي فيها كلّ استبداد من فئة على فئة أو من قلّة على كثرة .

ولعلّ من أبشع أنواع الاستبداد الاقتصادي هو الاستبداد بالرّبا ، وذلك كما هو جليّ في عصرنا الحاضر ، حيث يُتّخذ الرّبا وسيلة لرهن إرادة الشّعوب الفقيرة من قِبل الأمم الغنيّة ، فإذا هي مكبّلة اقتصاديّا تلهث لتسدّد الفوائض الرّبويّة التي تستغرق ثرواتها القوميّة ، فلا يبقى بعد ذلك مال يستخدم لأغراض التّنمية والنّهضة ، ويسبّب ذلك الارتهان الاقتصادي ارتهانا سياسيّا وثقافيّا . وما يجري في هذا الشّان بين الأقوياء والضّعفاء على صعيد الأمم ، يقع نظير له على صعيد الأفراد والجماعات في نطاق الشّعب الواحد ؛ ولذلك قال تعالى في الرّبا قولا غليظا مثل : ﴿ يَاأَيُّهَا الّذين آمَنُوا اتَّقُوا ا للهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إن كُنتُمْ مُؤْمِنِين فَإن لَمْ تَفْعَلُوا فَاذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ ا للهِ وَرَسُولِهِ ﴾ (البقرة / 277 ـ 278) ، فالإيمان با لله إذن يحرّر الجماعة المؤمنة من هذا اللّون القاسي من ألوان الاستبداد الاقتصادي .

والجماعة المؤمنة با لله يحرّرها إيمانها أيضا من كلّ ألوان الارتهان الثّقافي للأمم والجماعات الأخرى متمثّلا في التّبعيّة الثّقافيّة من حيث العادات والتّقاليد وأنماط العيش ، فهذا الارتهان يجعل الأمّة المرتهَنة تترسّم خطى من ارتهنت له ، وينتج عن ذلك خمول في الفعاليّة والمبادرة والابتكار ، كما ينتج عنه تبعيّة اقتصاديّة وسياسيّة أحيانا ، فهو نوع من تقييد الإرادة الجماعيّة وإن يكن تقييدا غير ظاهر ، ولكنّه يقلّص إلى حدّ بعيد الفعاليّة الاجتماعيّة ، وذلك أمر تعيشه الأمّة الإسلاميّة اليوم في كثير من أحوالها ؛ وما ذلك إلاّ لأنّ ولاءها لله تعالى شابه ضعف كبير ، ولو كان هذا الولاء خالصا لكانت كلّ الأنماط في الحياة ، وكلّ العادات والتّقاليد محكومة بأوامر ا لله ونواهيه مشتقّة منها عند الإنشاء ، و خاضعة لها عند الاقتباس.وقد جاء القرآن الكريم يؤكّد ف النّهي عن موالاة غير المسلمين كما في قوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا الّذين آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الكَافِرين أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِين

أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴾ (النسـاء / 144) ، فاتّخـاذ المؤمـنين الكافرين أولياء مدخل من مداخـل تسـلّطهم عليهـم تسـلّطا ثقافيّـا في أقلّ تقديـر ، وتمحيض الولاء لله تعالى هو المحرّر من ذلك التّسلّط ، إ ذ يكون السّلطان له وحـده في كلّ شؤون الحياة ، وذلك مندرج في تحرير المؤمـنين مـن الارتهـان المعيـق للفعاليـة الجماعيّة ؛ إذ الموالاة تقتضي فيما تقتضي ضربا من الخضـوع ، وهـو إذا ماكـان لمـن يخالف في الوجهة يصبح مقيّدا لإرادة الجماعة في المضيّ إلى وجهتها الخاصّة .

وقـد كـان للإيمـان بـا لله أثـره الفعّال علـى صعيـد الواقـع في دفـع الأمّـة الإ-لاميّة إلى الحركة التّحرّريّة لّما حلّ بها الاستعمار مـن قِبـل الشّـعوب الأوربيّـة في غفلة من الزّمن ، فعلى الرّغم من أنّ الإيمان الذي كانت متحقّقة به ليس هو الإيمـان الكامل لما شابه من الضّعف والانحـراف ، إلاّ أنّ مـا بقـي منـه في النّفـوس كـان هـو المحرّك الأساسي لنهضة المسلمين في مقاومة الاستعمار بالجهاد في سـبيل ا لله ، ولـو لم يكن ذلك الإيمان يعمـر القلـوب ولـو في حـدّه الأدنـى لبقيـت الشّـعوب الإسـلاميّة مرتهنة للمستعمرين ، بل لذابت هويّتها إل الأبد على غرار شعوب أخرى لم يكن لها هويّة إيمانيّة مثل الشّعوب التي كانت تسكن القارّة الأمريكيّـة . وإذا كـان الارتهـان الثّقافي والاقتصادي مازال مكبّلا لإرادة الأمّة الإسلاميّة إلى اليوم ، فما ذلك إلاّ لأنّ تحطيم هذا الارتهان يستلزم درجة من الإيمان بـا لله هـي غـير حاصلـة لديهـا اليـوم ، وهي أعلى من تلك الدّرجة التي كانت بهـا مقاومـة الاسـتعمار السّياسي متمثّلـة في الجهاد الأكبر ، في حين كانت مقاومة الاستعمار بالجهاد الأصغر .

ج - التّكافل الاجتماعي : ومعناه التّناصر بين أفـراد المجتمـع ليسـدّ بعضهم حاجات بعض ، ويسند الضّعفاء من قِبل الأقوياء ، وكذلـك التّنـاصر بينهـم في القيام بأعباء العمـل الصّـالح ، فيقـوّي القـادرون منهـم علـى ذلـك الضّعفـاء فيـه بمختلف معاني القوّة والضّعف ، حتّى ينتهي الأمر بهـذا وذاك إلىأن تكـون الجماعة المؤمنة بريئة من سواقط الأفراد والفئات الذين يعيشون على هامش الحيـاة : حرمانـا

من كريم المعيشة ، أو عطالة عن العمل الصّالح ، وينخرط الجميع في حقوق الكرامة والكفاية ، وفي واجبات العمل والتّعمير .

والإيمان با لله تعالى دافع فاعل لتحقيق هذا المعنى من التّكافل الاجتماعي ؛ ذلك لأنّ استشعار وحدانيّة ا لله في خلق الإنسان وتدبيره وتولّي مصيره ، يثمر في النّفس شعورا بالأخوّة إزاء النّاس جميعا ، وإزاء المؤمنين خاصّة ، فيكون المؤمن رائيا نفسه في الآخرين بما هم إخوة له في الإنسانيّة بصفة عامّة ، أوإخوة له في ا لله بصفة خاصّة ، فإذا ما يصيبهم كأنّه يصيبه ، فيهبّ إذن لنصرتهم ممّا قد يقعون فيه من مهانة وعجز وحرمان ، وهو يشعر في نصرتهم كأنّما ينصر نفسه لما هو مستقرّ فيه من معاني الأخوّة في الإنسانيّة وفي ا لله ، وذلك هو معنى قوله تعالى : ﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ (المائدة / 32) ، فهذا الامتداد الشّعوري بإرادة الخير واستقباح الشّرّ للنّاس جميعا من خلال الإرادة والاستقباح في حقّ إنسان واحد إنّما هو متأتّ من الإيمان با لله المقتضي لتكريم الإنسان [1]، وذلك المعنى هو أيضا ما جاء في قوله صلّى ا لله عليه وسلّم : " لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه " [2]، فهو الإيمان با لله الذي يجعل المؤمن يرى نفسه في الآخرين ، ويرى الآخرين في نفسه ، فيدفع ذلك لا محالة إلى التّكافل والتّناصر .

ولو تدبّرنا القرآن الكريم لوجدنا أنّ تلك الصّور المكّيّة الأولى نزولا ، التي جاءت تبشّر أساسا بوحدانيّة ا لله تعالى ، وتدعو إلى الإيمان به الإيمان الحقّ ، جاءت تقرن هذه الدّعوة إلى الإيمان با لله بالدّعوة إلى التّكافل الاجتماعي : نصرة للضّعفاء والمحرومين من اليتامى والمساكين والعبيد والعجزة ، وحفظا لكرامتهم ،

---

(1) راجع في هذه المعاني : الرازي - التفسير الكبير : 11 / 216 ، وابن عاشور - التحرير والتنوير : 6 / 275 .

(2) أخرجه البخاري : كتاب الإيمان ، باب علامة الإيمان .

وعونا لهم على القيام بالعمل المثمر[1] . وقد ورد ذلك الاقتران مورد البيان لما يقتضيه الإيمان با لله من ذلك التّكافل ، وما يثمره من الدّفع للقيام بـه ، فكأنّما هـو بعد مباشر من أبعاده ، أو كأنّما هو وجه عمليّ له . ولهـذه الثّمـرة مـن ثمار الإيمان مظاهر متعدّدة كما جاء في السّياق القرآني .

فالإيمان با لله يقتضي التّكافل النّفسي المتمثّل في النّصرة المعنويّة لمن هم في انكسار نفسي بسبب أو بآخر من الأسباب ، وقد جاء في القرآن الكريم تأكيد مكرّر لهذا المعنى فيما أولى من عناية باليتيم كرمز لمنكسري النّفوس ، إذ قد استجمع جميع معاني الانكسار النّفسي ، وذلك حينما جعل إكرام اليتيم ثمرة من ثمار الإيمان ببيان أنّ الشّرك من آثاره الاستهانة باليتامى ، والتّنكّب عن نصرتهم والبرّ بهم ، وهو المفهوم من قوله تعالى في محاجّة المشركين وتقريعهم : ﴿ كَلاَّ بَل لاَ تُكْرِمُونَ اليَتِيمَ ﴾ (الفجر / 19) ، ومن قوله في وصف المشركين المكذّبين بالدّين : ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذي يُكَذِّبُ بالدِّين فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ اليَتِيمَ ﴾ (الماعون / 1 – 2) ، فهذه الآيات تفيد أنّ من يؤمن با لله حقّ الإيمان يكون مكرما لليتيم ، بارّا به وناصرا له ، وذلك مفهوم بطريق الخلف ، وهو عنوان للتّناصر المعنوي النّفسي بين المؤمنين با لله ، ويندرج فيه كافّة أنواع التّناصر المعنوي ، مثل تفريج الكرب عن المكروبين ، وإغاثة الملهوف ، ونصرة المظلوم ، وتحرير المستعبدين .

كما يقتضي الإيمان با لله التّكافل الاقتصادي ، وذلك بنصرة المحتاجين لمرافق الحياة ، وتوفير حاجاتهم منها ، وقد جاء القرآن الكريم يؤكّد على هذه النّصرة ، مبيّنا أنّها من ثمار الإيمان ، وأنّ الإخلال بها من ثمار الشّرك ، وذلك كما في قوله تالى : ﴿ كَلاَّ بَل لاَ تُكْرِمُونَ اليَتِيمَ وَلاَ تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ المِسْكِين ﴾ (الماعون / 1 ـ 3) ، وفي قوله تعالى : ﴿ فَلاَ اقْتَحَمَ العَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا العَقَبَةُ فَكُّ

---

(3) ذلك مثل ما ورد في سور : الفجر ، والبلد ، والماعون من حثّ على فكّ الرّقبة ، وإطعام المساكين ، وإكرام اليتامى ، وذلك في سياق الدّعوة إلى الإيمان با لله تعالى .

رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴾ (البلد / 11 - 16) ، ففي هذه الآيات تقرير بطريق الخلف لكون الإيمان با لله تعالى من شأنه أن يدفع المؤمن إلى كفالة إخوانه من المحرومين كفالة اقتصاديّة بالإضافة إلى الكفالة المعنويّة بالتّفريج النّفسي ، وذلك ببيان أنّ من صفات المشركين الاستهتار بالضّعفاء والمحرومين ، وقد أجمل هذا المعنى قوله صلّى الله عليه وسلّم : "ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع " [1]، فمعناه أنّ الإيمان الحقّ با لله يثمر التّكافل الاقتصادي بين المؤمنين تكافلا يمتدّ إلى جميع ضرورات الحياة .

ويقتضي الإيمان با لله أيضا التّكافل الإنتاجي بين المؤمنين ، وذلك بأن يمدّ المؤمن إلى أخيه المؤمن بكلّ ما هو في حاجة إليه ليباشر به عملا إنتاجيّا ، فيكون له بذلك عونا على العمل الصّالح . وقد جاء في القرآن المكّي ما يقرن الإيمان با لله بهذا المعنى التّكافلي ، وذلك في مثل قوله تعالى تشهيرا بالذي يكذّب بالدّين : ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّين الَّذينَ هُمْ يُرَاؤُون وَيَمْنَعُونَ المَاعُونَ ﴾ (الماعون م 4 ــ 7) ، فلو كان هؤلاء مؤمنين با لله حقّ الإيمان لكانوا يتداولون الماعون الذي يستعان به على الأعمال المنزليّة ، وذلك رمز للآلات التي يستعان بها على ما هو أوسع من ذلك في مجال الإنتاج والتّعمير .

إنّ طرح هذه القضايا التّكافليّة المتنوّعة بين الجماعة المؤمنة في القرآن المكّي ، وهو الذي جاء يركّز أساسا على الدّعوة إلى توحيد الله تعالى لذو دلالة بالغة الأهمّيّة في الارتباط بين حقيقة الإيمان با لله وبين التّكافل الاجتماعي الذي تثمره تلك الحقيقة ، وهو ارتباط يجعل الإيمان با لله حقّ الإيمان يفضي بالجماعة المؤمنة إلى التّكافل فيما بينها تكافلا معنويّا نفسيّا ، وتكافلا اقتصاديّا ، وتكافلا إنتاجيّا تعميريّا ، وذلك ما تحقّق على وجهه الأكمل في الجماعة الأولى التي آمنت با لله تعالى كما يبدو في التّكافل بين الأنصار والمهاجرين في المجتمع الإسلاميّ الأوّل .

---

(1) رواه البخاري في الأدب المفرد : باب لا يشبع دون جاره ، رقم 112 .

وممّا يؤسف منه شديد الأسف ما آل إليه اليوم أمر المسلمين في أغلبهم من ضعف في التّكافل الاجتماعي بينهم على النّحو الذي وصفناه ، وهو ضعف ليس بناشئ من تقصير عملي فحسب ، وإنّما هو ممتدّ في سببه إلى انحراف في تصوّر حقيقة التّكافل نفسها من حيث هي بعد أساسيّ من أبعاد التّوحيد كما بيّناه آنفا ، إذ يفهم على أنّه من نوافل الدّين ، وأنّه من باب التفضّل للقادرين على الكفالة لا من باب الفرض المرتبط بأصل الاعتقاد ، وما ذلك إلاّ براجع إلى خلل في التّصوّر الإيمانيّ با لله تعالى ، وحينما ينصلح ذلك التّصوّر الإيماني ينصلح به التّكافل الاجتماعيّ بين المسلمين ومن والاهم من النّاس .

يتبيّن ممّا تقدّم كيف أنّ الإيمان با لله عامل فاعل يزكّي الجماعة المؤمنة كما يزكّي الفرد المؤمن ، ويرقّيها في سبل النّماء والخير والتّعمير : توحيدا لها في الشّعور والولاء والغاية ، وتحريرا لها من معيقات الفعاليّة الاجتماعيّة ، وتيسيرا للتّكافل بينها في تحقيق الكرامة والاندفاع للعمل المثمر ، وذلك ما وصفه أحد المفكّرين في تركيز بليغ حين قال : " المؤمن يستشعر بعض اتّحاد مع سائر البشر ؛ لأنّهم رفقاؤه في الخلق والقدر والمصير ، خلقهم ا لله من طينة واحدة ، وأتاح لهم مجال الحياة على نفس شرط الابتلاء ، ثمّ يقومون يوم الحشر على موقف سواء . ويحسّ المؤمن بإخاء أوثق نحو المؤمنين لأنّهم بعد رفاق البشر أجمعوا على إرادة الإيمان ، فقصدهم كلّهم لقاء ا لله ، وهمّهم عبادته ونهجه وشريعته ، ويجد المؤمن مناط تكليفه وقاعدة مسؤوليّته في علاقاته بالمؤمنين ، ويلفي في التّعاون معهم سببا للتّرقّي بقدر عبادته ، إذ يعالجون معا ما لا يتمّ إلاّ بالمشاركة ، ويدركون ما لا يتيسّر إلاّ باتّحاد . وكيفما تقلّب المؤمن في سيرته وعمله وافق سنّة المؤمنين كافّة لأنّهم يهتدون بشريعة واحدة تأمرهم بذات وجوه البرّ ، وتنهاهم عن المنكرات ، ويحتكمون إليها فتفصل بينهم بالعدل المرضي " [1].

---

(1) حسن الترابي - الإيمان ، أثره في الحياة : 324 .

إنّ ما شرحناه في هذا الفصل من أثر للإيمان با لله تعالى في حياة الإنسان ، إنّما هو متعلّق بالإيمان الحيّ الواعي الذي تنفعل به النّفس بما هو متمكّن منها تمكّن اليقين ، وأمّا ذلك الإيمان الذي هو حال مبهمة من الانفعال بموجود غير ماديّ ، لا تتميّز فيه خطوط بيّنة ، ولا تظهر فيه وحدانيّة جليّة في أبعادها المتعدّدة ، أو ذلك الإيمان الذي هو تقليد وراثي لا يكون فيه لله تعالى شهود واع في النّفس ، وإنّما هي ترديدات لأقوال ، وتأدية لطقوس ، وانسياق عامّ في موكب المسلمين دون تحقّق فرديّ حيّ ، فإنّه إيمان لا يثمر من الآثار العمليّة في الحياة ما وصفنا ، سواء في ذات الفرد أو في المجتمع ، بل هو يقصر عن ذلك بمقدار ما يقترب أو يبتعد عن صورة الإيمان الحقّ الذي شرحناه .

وإذا كان المؤمنون با لله من المسلمين قد أجدبت حياتهم في بعض الأزمان ومنها الزّمن الذي نعيشه من تلك الآثار العمليّة الفرديّة والاجتماعيّة في كثير منها أو قليل ، فإنّما مردّه إلى أنّ إيمانهم با لله ينحطّ عن درجة الحقّ المطلوب ، وبقدر ما يكون انحطاطه يكون إجداب حياتهم من ثماره العمليّة . ولكنّ المؤمنين با لله متى ما عاودهم الوعي فقوي في نفوسهم الحضور الإلهي بعد خفوت ، وتحقّقوا با لله تعالى تحقّقا شاملا بعد غفلة وانحراف تصوّر ، فإنّهم لا يلبثون أن يروا الفعاليّة المثمرة تدبّ في حياتهم المجدبة ، فإذا هي تنمو في اتّجاه التحضّر بنموّ وعيهم وتحقّقهم با لله ، وهل ازدهار حياة أهل الجاهليّة من العرب وغيرهم لمّا آمنوا با لله إلاّ شاهدا على ذلك ، وهل انصلاح حياة المسلمين بأثر من انصلاح إيمانهم جرّاء دعوات المصلحين والمجدّدين بين الحين والآخر من تاريخهم إلاّ أمثلة على ذلك أيضا [1].

وما شرحناه في هذا المبحث من آثار عمليّة تترتّب على الإيمان با لله ، وتثمر في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة رشدا ونماء ، نوجّهه في هذا المقام وجهة

---

(1) راجع في انصلاح أحوال الأمّة بانصلاح إيمانها جرّاء دعوات التّجديد في : ابن عاشور - من يجدّد لهذه الأمّة أمر دينها .

المعارضة لتلك المقولة التي كان لها غلبة في ثقافة أهل الغرب ، وطالت بعضا من ناشئة الأمّة الإسلاميّة افتتانا بالوضع الحضاري الغربي المسيطر ، وهي أنّ الإيمان بالغيب وعلى رأسه الإيمان با لله تعالى من شأنه أن يعطّل في الإنسان فردا وجماعة عوامل الفعاليّة ، ويكبّله بأسباب من الخمول والارتهان لعالم الغيب ينحسر به عن ممارسة الحياة العمليّة المثمرة ، وينأى به عن غشيان خضمّ الحياة الاجتماعيّة ، وعن اقتحام الكون لاستثمار مرافقه المختلفة ، ليركن إلى العزلة والخلوص لتصوّرات الغيب ، نشدانا للخلاص الفردي ، وسعيا إلى السّعادة المطلقة بالعمل علىالالتحاق بعالم الغيب والفناء فيه ، والإدبار عن عالم الشّهادة وما يقتضيه من العمل .

إنّ هذه المقولة إذا كان لها بعض المبرّرات في انطلاقها من مشاهدة الإيمان في بعض الأديان المنحرفة كما كانت سائدة في المجال الظّرفي الذي نشأت فيه ، أو من مشاهدة التديّن عند بعض الفرق المنحرفة المنتسبة إلى الإسلام ، فإنّها ليس لها من مبرّر على الإطلاق في أن تُسحَب على الإيمان با لله كما رسمته العقيدة الإسلاميّة ، فذلك إيمان مخالف لما في الأديان الأخرى كلّها ، وهو مخالف لما تدّعيه بعض الفرق المنحرفة التي تنتسب إلى الإسلام . إنّه إيمان قوامه التّوحيد المطلق ، وهو يقوم على اعتبار أنّ الفعل الحضاري في عالم الشّهادة هو جزء من حقيقته ، حتّى إنّ المآل إلى عالم الغيب فيه يتوقّف في سعادته وشقائه على ما يكون من تعمير حضاري في عالم الشّهادة ؛ ولذلك فإنّه إذا ما تحمّلته النّفس حقّ التّحمّل لايكون له في الحياة العمليّة إلاّ الآثار المثمرة للتّرقّي الفردي والجماعي مادّيا وروحيّا ، والشّاهد على ذلك تاريخ عريض من الحضارة الإسلاميّة المزدهرة في المادّة والرّوح معا ، وهو شاهد واقعيّ يدعّمه التّحليل المنطقيّ الذي يربط الأسباب بالنّتائج على النّحو الذي شرحناه في هذا المبحث .

وممّا قد يحتجّ به أصحاب هذه المقولة على مقولتهم مظاهر الإثمار العملي الخصب في حياة أمم الغرب ، وهي أمم غير متحقّقة بالإيمان با لله ، بل إنّ حضارتها الرّاهنة قامت على أساس مادّيّ جاحد لوجود ا لله أصلا ، معتبرين ذلك دليلا على

أنّ الإيمان با لله ليس هو الطّريق إلى البناء الحضاري ، وهو إذا لم يكن معرقلا له فإنّه ليس بدافع إليه على أقلّ تقدير . وهذه الحجّة داحضة ؛ وذلك لأنّ خصوبة الحياة الإنسانيّة وفعاليتها وإثمارها ليست تُعاير بالُمنجزات المادّية فحسب ، وإنّما تُعاير أساسا بما يحصل من التّرقّي الرّوحي والخلقي الذي يفضي إلى الأمن والسّعادة ، وهي غاية الحياة ، وليست الُمنجزات المادّيّة إلاّ وسيلة من وسائلها .

وباعتبار هذا المعيار فإنّ حياة الإنسان في ضلّ الحضارة الغربيّة التي يُحسب أنّها بلغت ذروة الفعاليّة والإثمار بعيدا عن الإيمان با لله ، يجد النّاظر فيها أنّها توقّفت عند الوسيلة فتوهّمتها غاية ، وظلّت الغاية الحقيقيّة غائبة عن هذه الحياة ، فهل من خصوبة وإثمار وسعادة في حياة تتوفّر فيها كلّ وسائل الرّفاه المادّي ، ولكنّها مرعوبة بأسلحة الفناء الشّامل ، وبأخطار التلوّث البيئي [1]، وبنُذر المخدّرات المدمّرة ، وهي مجدبة من معاني التّراحم في نطاق الإنسانيّة ، والأخوّة في المجتمع ، والسّكينة في الأسرة ، والأمن والأمل في النّفس ؟

وننبّه في الختام إلى أنّ ما شرحناه في هذا المبحث إنّما هو الآثار العمليّة للإيمان با لله في هذه الحياة الدّنيا عسى أن يكون فيه عبرة للمؤمن يقوّي بها إيمانه ومدخل مقنع لغير المؤمن يدخل منه إليه لّما يتبيّن أنّ فيه مبتغاه من السّعادة والأمن وهو ما لم يحصّله بالإلحاد، وأمّا آثار هذا الإيمان في الآخرة فهي خير وأبقى ، وذلك مصداق قوله تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (النحل / 96) [2].

---

(1) راجع في تقرير هذه الأخطار ، وفي القلق النّاشئ منها : آل جور (Albert Gore) ـ الأرض في الميزان .

(2) راجع في أثر الإيمان با لله في الحياة عموما في : حسن الترابي ــ الإيمان ، أثره في الحياة ، ومحمد قطب ـ منهج التّبية الإسلاميّة (ج 1) ، وعبد الرحمن النّحلاوي ـ أصول التّربية الإسلاميّة : 72 وما بعدها ، وعبد الحليم أحمدي ـ العقيدة الإسلاميّة : 261 وما بعدها .

ثبت المصادر

- ابن الأثير (أبو السّعادات المبارك بن محمد ، ت 606 هـ)

1 ـ جامع الأصول . تح : عبد القادر الأرناؤوط ، دار الفكر ، بيروت 1983.

- أحمد محمود صبحي .

2 ـ في علم الكلام . ط دار الكتب الجامعيّة ، مصر ، 1976 .

- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ، ت 324 هـ) .

3 ـ اللّمع . تح : حمّودة غرابة ، ط الخانجي ، القاهرة ، 1955 .

- الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد ، عضد الدّين ، ت 756 هـ) .

4 ـ المواقف . ط بولاق ، القاهرة ، 1913 .

- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ، ت 429 هـ)

5 ـ أصول الدّين . ط2 دارالفكر ، بيروت ، 1980 .

- الترابي (حسن عبد ا لله) .

6 ـ الإيمان ، أثره في الحياة . ط 2 ، دار القلم ، الكويت ، 1979 .

- ابن تومرت (أبو عبد ا لله محمد بن عبد ا لله ، ت 524 هـ) .

7 ـ أعزّ مل يُطلب . نشر : لوسياني ، ط فونتانة ، الجزائر ، 1903 .

- الجرجاني (علي بن محمد ، الشّريف ، ت 816 هـ) .

8 ـ التّعريفات . ط مكتبة لبنان ، بيروت 1980 .

9 ـ شرح المواقف . ط بولاق ، القاهرة ، 1913 .

- الجويني (محمد بن يوسف ، إمام الحرمين ، ت 478 هـ)

10 ـ كتاب الإرشاد. تح : أسعد تميم، ط مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت 1985

11 ـ الشّامل. تح : علي النّشار ، ط المعارف ، الإسكندريّة ، 1969 .

- ابن حزم (علي بن أحمد ، الحافظ ، ت 456 هـ) .
12 ـ كتاب الدّرّة. تح: أحمد الحمدوسعيد القزقي، ط المدني، القاهرة ، 1988 .
- ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ، ت 808 هـ) .
13 ـ المقدّمة . ط الشّعب ، القاهرة (د ، ت) .
- دراز (محمد عبد الله) .
14 ـ الدّين . ط دار القلم ، الكويت ، 1974 .
- ديكارت (Descartes) .
15 ـ التّأمّلات في الفلسفة الأولى.تر:كمال الحاج، ط4 عويدات، بيروت،1988
16 ـ مقال عن المنهج.تر: محمود الخضيري، ط الهيئة المصرية...،القاهرة،1958.
- الرّازي (محمد بن عمر ، فخر الدّين ، ت 606 هـ)
17 ـ التّفسير الكبير . ط دار الفكر ، بيروت ، 1990 .
18 ـ المحصّل . تح : عبد الرّؤوف سعد ، ط مكتبة الكلّيّات الأزهريّة ، مصر.
- الرّاغب (أبو الحسين القاسم بن محمد الأصبهاني ، ت 502 هـ)
19 ـ الاعتقادات . تح : شمران العجلي ، ط مؤسّسة الأشرف ، بيروت 1988
20 ـ المفردات . تح : صفوان داوودي ، ط دار القلم ، دمشق ، 1992 .
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ، ت 595 هـ) .
21 ـ فصل المقال . تح : محمد عمارة ، ط دار المعارف ، مصر 1972 .
22 ـ مناهج الأدلّة . تح : محمود قاسم ، ط3 مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، 1969.
- رؤوف شلبي .
23 ـ منهج القرآن في إثبات العقيدة.ط2 المكتبة العصريّة، بيروت، (د . ت).
- الزّمخشري (أبو القاسم ، محمود بن عمر ، ت 538 هـ) .
24 ـ الكشّاف عن حقائق التّنزيل . ط دار الفكر ، بيروت ، 1977 .
- سالم يفوت .
25 ـ تصنيف العلوم عند ابن حزم .مجلة دراسات عربيّة،عدد: 5،السنة: 19 .

- السّنهوري (محمد الأنور) .
26 - مدخل نقدي لدراسة علم الكلام .ط دار الثّقافة ، القاهرة ، 1990 .
- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله ، ت 428) .
27 - الإشارات والتّنبيهات . تح : سليمان دنيا ، ط الحلبي ، القاهرة 1947 .
- الشّاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى ، ت 790 هـ) .
28 - الاعتصام . تح : محمد رشيد رضا ، ط المكتبة التّجاريّة الكبرى (د.ت)
- الشّوّاشي (محمد) .
29 - واصل بن عطاء وآراؤه الكلاميّة . ط الدّار العربيّة للكتاب ، ليبيا 1993
- طاش كبري زادة (أحمد بن مصطفى ، ت 968 هـ) .
30 - مفتاح السّعادة. تح :كامل بكري، ط دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1968
- الطّبري (محمد بن جرير ، ت 310 هـ) .
31 - تاريخ الرّسل والملوك . ط دار المعارف ، القاهرة ، 1970 .
- الطّحاوي (أبو جعفر أحمد بن محمد ، ت321 هـ) .
32 - العقيدة الطّحاويّة . ط المكتب الإسلامي ، بيروت 1988 .
- طه جابر العلواني .
33 - المسلمون والبديل الحضاري . ط الوقف الإسلامي بأمريكا ، 1988 .
- ابن عاشور (محمد الطّاهر ، الإمام ، ت 1973 م) .
34 - تفسير التّحرير والتّنوير . ط الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1984 .
35 - من يجدّد لهذه الأمّة أمر دينها (بحث) ، مجلة : الهداية ، مجلد 10 .
- ابن عاشور (محمد الفاضل ، ت 1970 م) .
36 - روح الحضارة الإسلاميّة.ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا 1992
37 - منهج الثّقافةالإسلامية (بحث) . مجلة : جوهر الإسلام ، عدد 1 السّنة 1.
- عبد الحليم أحمدي .
38 - العقيدة الإسلاميّة . ط الكويت (د . ت) .

ـ عرفان عبد الحميد .
39 ـ الفلسفة في الإسلام . ط دار التّربية ، بغداد (د . ت) .
ـ ابن أبي العزّ (محمد بن علاء الدّين ، ت 792 هـ) .
40 ـ شرح العقيدة الطّحاويّة .ط المكتب الإسلامي ، بيروت 1988 .
ـ الغزالي (محمد بن محمد ، الإمام ، ت 505 هـ) .
41 ـ إحياء علوم الدّين . ط دار القلم ، بيروت (د . ت) .
ـ الفارابي (محمد بن محمد بن طرخان ، ت 339 هـ) .
42 ـ آراء أهل المدينة الفاضلة . ط5 دار الشّروق ، بيروت 1985 .
ـ الفاروقي (إسماعيل) .
43 ـ جوهر الحضارة الإسلامية (بحث) . كتاب : الإسلام والحضارة ودور الشّباب المسلم ج2 ، نشر النّدوة الإسلاميّة للشّباب الإسلامي ، الرّياض 1981 .
ـ القاضي (عبد الجبّاربن أحمد الهمذاني ، ت 415 هـ) .
44 ـ شرح الأصول الخمسة. تح : عبد الكريم عثمان، ط وهبة القاهرة، 1965
45 ـ المغني . ط الدار المصرية للتّأليف والتّرجمة ، القاهرة ، 1965 .
ـ القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي ، ت 544 هـ) .
46 ـ ترتيب المدارك . تح : أحمد باكير ، ط دار الحياة ، بيروت ، 1967 .
ـ القدسي (محمد بن محمد بن أبي شريف ، ت 906 هـ) .
47 ـ المسامرة بشرح المسايرة . تح : محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط مطبعة السّعادة ، القاهرة (د . ت) .
ـ ابن القيّم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ، ت 751 هـ) .
48 ـ إعلام الموقّعين . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة 1989 .
ـ الكواكبي (عبد الرحمن ، ت 1902 م) .
49 ـ طبائع الاستبداد . ط موفم للنّشر ، الجزائر ، 1988 .
ـ اللقّاني (عبد السّلام بن إبراهيم ، ت 1078 هـ) .

50 ـ شرح جوهرة التّوحيد . ط مطبعة السّعادة ، مصر 1955 .
ـ لكونت دي نوي (Leconte Du Nouy) .
51 ـ مصير الإنسان . تر : خليل الجر ، ط جونيه 1967 .
ـ الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد ، ت 333 هـ) .
52 ـ كتاب التّوحيد. تح : فتح الله خليف، ط دار الشّروق، بيروت ، 1970.
ـ مجموعة من العلماء .
53 ـ العلم يدعو للإيمان. تر : محمود الفلكي، ط دار القلم ، بيروت ، 1986.
ـ محمد إقبال .
54 ـ تجديد التّفكير الدّيني . تر : عبّاس محمود، ط لجنة التّأليف.. مصر 1968.
ـ محمد باقر الصّدر .
55 ـ فلسفتنا . ط دار التّعارف للمطبوعات ، بيروت (د . ت) .
ـ محمد حسن آل ياسين .
56 ـ الله بين الفطرة والدّليل. ط المكتب العالمي للطباعة والنّشر، بيروت1979
57 ـ المادّة بين الأزليّة والحدوث. ط المكتب العالميللطباعة، بيروت، 1974 .
ـ محمد عبده (ت 1905 م) .
58 ـ رسالة التّوحيد . ط3 دار إحياء التّراث ، بيروت ، 1980 .
ـ محمد قطب .
59 ـ منهج التّربية الإسلاميّة . ط11 دار الشروق ، بيروت ، 1988 .
ـ محمد محيي الدّين عبد الحميد .
60 ـ نتائج الذّاكرة بتحقيق مباحث المسايرة.ط مطبعة السّعادة، مصر (د.ت)
61 ـ النّظام الفريد بتحقيق جوهرة التّوحيد . ط مطبعة السعادة ، مصر 1955.
ـ محمد يوسف موسى .
62 ـ القرآن والفلسفة . ط دار المعارف ، القاهرة ، 1966 .
ـ محمود قاسم .

63 ـ مقدّمة تحقيق مناهج الأدلّة . ط مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، 1969 .
ـ النجار (عبد المجيد عمر) .
64 ـ دور حرّيّة الرّأي ... ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا ،1992 .
65 ـ العقل والسّلوك في البنية الإسلاميّة .ط مطبعة الجنوب ، تونس ، 1980 .
66 ـ مباحث في منهجيّة الفكر الإسلامي . ط دار الغرب ، بيروت ، 1992 .
67 ـ المعتزلة بين الفكر والعمل . ط الشركة التونسية للنشر، تونس1979 .
ـ النّحلاوي (عبد الرحمن) .
68 ـ أصول التربية الإسلامية . ط دار الفكر ، دمشق ،1979 .
ـ ابن النّديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق ، ت 438 هـ) .
69 ـ الفهرست . ط جوهانس رودجرز ، 1871 .
ـ ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد كمال الدين ، ت861 هـ) .
70 ـ المسايرة . تح : محمد محيي الدين. ط مكتبة السعادة ، القاهرة (د.ت).
ـ وحيد الدّين خان .
71 ـ الإسلام يتحدّى .تر : ظفر الإسلام خان ، ط3 المختار الإسلامي ، القاهرة ، 1972 .
ـ يحي هاشم .
72 ـ العقيدة الإسلاميّة بين الفلسفة والعلم . ط مكتبة المكتبة، أبوظبي،(د.ت)
ـ يوسف كرم .
73 ـ تاريخ الفلسفة الحديثة . ط دار المعارف ، القاهرة ، 1969 .
74 ـ تاريخ الفلسفة اليونانيّة . ط القاهرة ، 1936 .

فهرس المواضيع

الفصل الثّالث : الإيمان بصفات ا لله تعالى

الفصل الرّابع : أثر الإيمان با لله في الحياة

دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulaire: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 5787-113 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم 320 / 2000 / 2 / 1997

الطباعة : دار صادر ، ص.ب. 10 - بيروت